أليس هنزبيرغر

ناصر خسرو

ياقوتة بدخشان

ترجمة:

سيف الدين القصير





اسم المؤلفـــة : أليس هنزبيرغر
عنوان الكتـاب : ناصر خسرو
ياقوتة بدخشان
المتـــــــرجم : سيف الدين القصير
النـاشـــــر : المدى
الطبـعـة الاولى : سنة ٢٠٠٣
الحقوق محفوظة

Author:Alice Hunsberger
Title : Nasir Khusraw
The ruby of Badakhshan
Translator:Sef Al din Al Kasir
Al- Mada P.C.
First Edition :year 2003
Copyright © Al- Mada

دار المدى للثقافة والنشر

سورية - دمشق ص. ب.: ٨٢٧٢ او٧٣٦٦ -تلفون: ٢٣٢٢٢٧٥ - ٢٣٢٢٢٧٦-فاكس: ٢٣٢٢٢٨٩

Al Mada Publishing Company F.K.A. - Damascus - Syria
P.O.Box . : 8272 or 7366 .-Tel: 2322275 - 2322276 , Fax: 2322289
E-mail:al-madahouse@net.sy

بيروت-الحمراء-شارع ليون -بناية منصور-الطابق الأول - تلفاكس: ٧٥٢٦١٦-٧٥٢٦١٧
E-mail:al-madahouse@idm.net.lb

معهد الدراسات الإسماعيلية

تأسس معهد الدرسات الإسماعيلية في لندن عام ١٩٧٧م، بغرض تطوير ودفع وتيرة الدراسات والمعارف المتعلقة بالإسلام في السياقين التاريخي والمعاصر، ولتحقيق فهم أفضل لعلاقتها بالديانات والمجتمعات الأخرى.

وتشجع برامج المعهد منظوراً لا يقتصر على التراث الديني واللاهوتي للإسلام فحسب، بل ويسعى إلى استكشاف علاقة الأفكار الدينية بأبعاد أوسع للمجتمع والثقافة. وهكذا، فإن البرامج تشجع مقاربة لمواد التاريخ والفكر الإسلامية ذات نظام متشابك ويكرّس المعهد اهتماماً خاصاً أيضاً لمسائل الحداثة الناشئة عن كون المسلمين يسعون إلى ربط تراثهم بالواقع المعاصر.

كما تسعى برامج المعهد إلى تطوير البحث، داخل التقليد الإسلامي، في المجالات التي لم تلق من العلماء، حتى هذا التاريخ سوى اهتمام قليل نسبياً. وتشمل هذه المجالات التعبير الفكري والأدبي للتشيع عموماً وللإسماعيلية على نحو خاص.

وتتزوّد برامج المعهد بمعارف ضمن سياق المجتمعات الإسلامية

تأتيها من نطاق كامل ومتنوع للثقافات التي يمارس فيها الإسلام اليوم؛ من الشرق الأوسط، ومن جنوب ووسط آسية، ومن أفريقية إلى المجتمعات الصناعية للغرب، آخذة بعين الاعتبار تنوّع السياقات التي تشكل مُثُلَ الدين ومعتقداته وممارساته.

ويجري تحقيق هذه الأهداف من خلال برامج ونشاطات ملموسة تقوم بتنظيمها وتطبيقها أقسام المعهد المتنوعة. كما يتعاون المعهد بشكل دوري، وعلى أساس من برنامج محدد، مع معاهد علمية أخرى في المملكة المتحدة وفي الخارج.

وتصنّف منشورات المعهد الأكاديمية في عدة أصناف متميزة ومترابطة:

١- أبحاث عرضية أو مقالات تتناول موضوعات واسعة من العلاقات بين الدين والمجتمع في السياقين التاريخي والحديث، وبشكل خاص ذات العلاقة بالإسلام.

٢- رسائل قصيرة تستكشف جوانب محددة من الدين الإسلامي وثقافته، أومساهمات شخصيات أو كتّاب أفراد مسلمين.

٣- تحقيق أو ترجمة نصوص ثانوية أو أوليّة هامة.

٤- ترجمة نصوص شعرية أو أدبية تصوّر الموروث الغني للتعابير الدينية والروحانية والرمزية في التاريخ الإسلامي.

٥- كتب في التاريخ والفكر الإسماعيلي وعلاقة الإسماعيليين بالتقاليد والجماعات والمدارس الفكرية الأخرى في الإسلام.

ويقع الكتاب الحالي ضمن الفئة الخامسة من التصنيف المذكور أعلاه. إن غرض المعهد الوحيد من تسهيل هذه المنشورات وغيرها هو

تشجيع البحث والتحليل الأصلي للمسائل ذات الصلة. وفي حين يجري بذل كل جهد ممكن من أجل ضمان كون المنشورات من مستوى أكاديمي رفيع، فإن هناك تعميماً طبيعياً كي تكون ذات وجهات نظر وأفكار وتفسيرات مختلفة.

وفي هذه الحالة، يجب فهم الآراء المُعبَّر عنها في هذه المطبوعات باعتبارها تعود لمؤلفيها وحدهم.

سلسلة التراث الإسماعيلي

للإسماعيليين، وهم فريق مسلم شيعي رئيس، تاريخ طويل حافل بالأحداث. وقد فصَّلَ الإسماعيليون، وهم المنتشرون في بقاع عديدة من العالم، في آسية وأفريقية والآن في أوربة وأمريكة الشمالية، تقاليد فكرية وأدبية متنوعة وبلغات مختلفة. وفي مناسبتين كانت لهم دولهم الخاصة؛ الخلافة الفاطمية والدولة النزارية في إيران وسورية خلال فترة ألموت. وشجّع قادة الدول الإسماعيلية بأشكال مختلفة النشاطات الفكرية والعلمية والفنية والتجارية في الوقت الذي كانوا يسعون فيه لتحقيق أهدافهم الدينية- السياسية.

وحتى فترة قريبة، كانت دراسة الإسماعيليين والحكم عليهم تجري حصرياً تقريباً على أساس من الأدلة التي جمعها أو وضعها أعداؤهم، بما في ذلك جلّ كتّاب الفرق من العصر الوسيط والمناوئون الذين كانوا معادين للشيعة عموماً وللإسماعيليين من بينهم بشكل خاص. لقد عامل هؤلاء الكتّاب التفسيرات الشيعية للإسلام على أنها مروق من الدين أو حتى هرطقة وكفر. وجرى، نتيجة لذلك، تطوير «أساطير سوداء» عنهم ونشرها في العالم الإسلامي بغرض تشويه سمعة الإسماعيليين وتفسيرهم للإسلام. أما بالنسبة للصليبيين النصارى وكتّاب الأخبار منهم، الذين كانوا يجهلون

الإسلام وتفرعاته الداخلية بالكليّة، فقد بثّوا خرافاتهم الخاصة عن الإسماعيليين، وهي التي تقبّلها الغرب على أنها وصف حقيقي للتعاليم الإسماعيلية وممارساتها. وكذلك، فقد درس المستشرقون العصريون الإسماعيليين على أساس من هذه المصادر المعادية والروايات الخيالية للعصور الوسطى، وهكذا، استمرت الأساطير والفهم الخاطئ تحيطان بالإسماعيليين حتى حلول القرن العشرين.

وعلى كل حال، فقد شهدت عقود قريبة انقلاباً في مجال الدراسات الإسماعيلية بسبب استعادة مصادر إسماعيلية حقيقية ودراستها على نطاق واسع- وهي مواد مخطوطة نجت بطرق مختلفة من التدمير الذي لحق بالمكتبات الفاطمية والنزارية. وكانت هذه المصادر، وهي التي تمثل تقاليد أدبية متنوعة وكُتبت باللغات العربية والفارسية والهندية، كانت حتى الآن قد حُفظت بشكل سري في مجموعات شخصية وخاصة في الهند وآسية الوسطى وإيران واليمن وأفغانستان وسورية.

لقد سبق للتقدم الحديث في الدراسات الإسماعيلية أن استوجب إعادة كتابة كاملة لتاريخ الإسماعيليين ولمساهماتهم في الحضارة الإسلامية. كما أصبح من الواضح الآن أن الإسماعيليين قد أسسوا مكتبات ومعاهد تعليمية هامة مثل الأزهر ودار العلم في القاهرة، في حين طوّر بعض مفكريهم من الدعاة تراثاً فكرياً فريداً مَزجوا فيه عقائدهم الدينية بمفاهيم من مدارس فلسفية متنوعة بأساليب ميتافيزيقية معقدة. إن رعاية الإسماعيليين للعلم وشمول حُسن وفادتهم للعلماء من غير الإسماعيليين قد تأكّدت حتى في أصعب الأوقات عندما كانت الجماعة منهمكة في تدبير أمر نجاتها وسط بيئة شديدة العداء.

وتهدف سلسلة التراث الإسماعيلي، وهي التي نُشرت برعاية دائرة البحث الأكاديمي والمطبوعات في معهد الدراسات الإسماعيلية، إلى إيصال نتائج الدراسات الحديثة عن الإسماعيليين وتراثهم الفكري والثقافي الغني، إضافة إلى جوانب معينة من تاريخهم ومنجزاتهم القريبة العهد إلى القراء على أوسع نطاق.

تمهيد

خطا ناصر خسرو خطوات واسعة في طيّات عدة كتب في الشعر والرحلات والفلسفة والسيرة، والتاريخ الاجتماعي والديني المناوئ، والأنطولوجيا الأدبية والجغرافية. لقد كتب عدة مجلدات ذات قيمة في الموضوعات الثلاثة الأولى، وقد وضعه التراث ضمن الأنواع الأخرى من التأليف. وقد استمرت آثاره عبر القرون أيضاً؛ أي من القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي عندما برز في إيران الشرقية وآسية الوسطى وحتى الزمن الحاضر عندما يقتبس الناطقون بالفارسية أشعاره في أحاديثهم اليومية، كما في العبارة التالية (أزماسَت كى بَرماسَت) وتعني (ما يخرج منا يرتد إلينا).

وإذا ما كان ناصر خسرو أقل شهرة اليوم، حتى في إيران، من شعراء فرس آخرين كسعدي أو الخيام أو الرومي أو حافظ، أو من كتّاب أخبار الرحلات والمؤرخين كابن بطوطة أو ابن خلدون، أو من فلاسفة آخرين كابن سينا أو الفارابي أو نصير الدين الطوسي، فإن مرد ذلك قد يكون متعلقاً بولائه المخلص للمذهب الشيعي الإسماعيلي. وقد جعله هذا الولاء في موضع خلاف مع كل من الجماعات السنية والشيعية الإثني عشرية، وعندما تبنّت إيران المذهب الشيعي الإثني عشري رسمياً

في القرن العاشر/ السادس عشر، أصبح من الممكن وضع نصوصه الفلسفية والشعرية بسهولة على الرف. ونضيف أنه بدلاً من الاتجاه نحو نظم أشعار الغزل أو القصائد الصوفية، التي ربما كانت ذات قبول عالمي أكثر، فإننا نجد ناصر خسرو قد ركَّزَ على شعر الحكمة والعبرة والأخلاق، منبهاً القارئ لصرف اهتمامه نحو مهمة الترقي الروحي عوضاً عن الجري وراء بهرجة مادية هذا العالم المادي. أما من حيث الشكل، فإنه يكتب أشعاره بصورة القصيدة عموماً، وكل منها تأخذ صفحتين أو ثلاثاً، مقللاً بهذا الشكل إمكانية حفظها وإنشادها كاملة.

عندما دعاني معهد الدراسات الإسماعيلية لتأليف كتاب أجمع فيه العناصر المتعلقة بحياته وكتاباته (بعد أن قمت بكتابة أطروحة تحلل عقيدة النفس التي تبنّاها ناصر خسرو بالشكل الذي وجدته في نصوصه الفلسفية الستة)، كان السؤال المطروح على الفور يتعلق بطبيعة التأليف. وقررت أنه لا يمكن أن يكون كتاباً من ثلاثة أقسام (شعره ورحلاته وفلسفته) لأسباب عدة. أولها يتعلق بشكوكي حول أن معظم القراء سوف يتجنبون القسم الفلسفي. ثانيها، وربما أكثر الأسباب أهمية، هو أن كتاباً من ثلاثة أقسام يُخالف الوحدة داخل حياة ناصر خسرو وكتاباته ويناقضها. ففلسفته تنساب عبر أشعاره، ورحلاته نُظِرَ إليها كردّ فعل على تحوله إلى الإسماعيلية، وعين الشاعر البصيرة، إضافة إلى قيمه الدينية، نجدها واضحة في قصة أسفاره، «سفر نامّة»- في الأماكن التي يزورها، والمناظر التي يستمتع بها، وملاحظاته الدقيقة حول الناس والأماكن والثقافات. إن مثل هذه الوحدة المتأصلة سوف تضيع أيضاً إذا ما حاولت اللجوء إلى تأليف ممكن آخر، وهو سرد

تاريخي دقيق لحياته، وذلك لأن معلوماتنا حول فترات حياته المختلفة هي معلومات زوراء للغاية. فنحن نعرف تفاصيل رحلته بسنواتها السبع، لكننا لا نكاد نعرف شيئاً عمّا قبل تحوّله [إلى الإسماعيلية]؛ ولدينا عملياً جميع أشعاره وفلسفته في فترة نفيه، أما عن سنوات عمله بالدعوة والتي قادت إلى نفيه فليس لدينا شيء تقريباً. وقررت أن أدع السؤال جانباً وأنظر ماذا يقول ناصر خسرو نفسه. قرأت كتابه «سفر نامه» بتمعُّن ملاحظةً ما كان قد لاحظه. وقرأت أشعاره في «الديوان» لأكتشف الموضوعات الرئيسية، وانكببتُ على أعماله الفلسفية مرة ثانية لأرى أي الموضوعات التي فاتتني وأنا أدرس النفس.

وبناء الكتاب الحالي ومحتواه هما نتيجة لهذه المعاينات. ويلي خط سير الرواية الرئيس رحلة ناصر خسرو من موطنه في خراسان، حيث نجد الفصول الافتتاحية تهيّئ المسرح لتحوّله [إلى الإسماعيلية] وقراره بالشروع بمثل هذه الحملة، تاركاً وراءه أسرة وعملاً بصفته موظفاً مالياً ناجحاً في بلاط السلاجقة. في هذا المشروع الجديد، المليء بوصفه الغني للأراضي التي ارتحل عبرها، قمت بتعليق الموضوعات الرئيسية لفلسفته وانتقلت من الأركان الإسماعيلية الأساسية المرتبطة بثنائي «الظاهر/ الباطن»، على سبيل المثال، إلى ضرورة كل من العلم والعمل. وجرى توضيح هذه الموضوعات بأمثلة من النصوص الشعرية والنثرية. ثم نجد أن خطاً ثانوياً من روايته يبتدئ مع وصولنا برفقة الرحالة إلى القدس؛ خطاً يُعدُّ مرآةً لعلمه المتعلق بنشأة الكون (كوزموغوني). وشايع ناصر خسرو (إلى جانب بعض علماء الإسماعيلية من الفترة الفاطمية وليس كلهم) شكلاً معدلاً من تسلسل الخلق الأفلاطوني المحدث بدءاً من الله

وانتهاء بالعالم المادي. وتتشكل الخطوط الأساسية لهذا التطوّر من الله، والعقل، والنفس، والطبيعة، والعالم الجسماني. وأُستخدمت القدس، ضمن هذا البناء الثانوي، كخلفية لمناقشة موضوع الله، والقاهرة لمناقشة أمر العقل، وعودته إلى وطنه لمناقشة النفس، وجاءت مكة، بين هذه وتلك، باعتبارها المكان المناسب لتأمّل عميق في معنى الحج. وما إن يعود ناصر خسرو إلى موطنه، حتى نجد أنفسنا نشاركه غصّة المنفى وآلامه، إضافة إلى قوة الإيمان التي تمنحه الأمل.

وأملي هو أن الجانب الاستكشافي والاستقصائي لشخصيته سوف يتحقق بمثل هذا البناء، إضافة إلى الدروس المتعلقة بحتمية التغيير. وعندما تكون الأمور على ما يرام، فإنه لا يبالي بالاعتماد عليها لتدوم، وعندما تسوء، فإنه يُعزي نفسه بالقول إنه يمكن الاعتماد على التغيير لاسترجاع أزمنة أفضل. وتشهد أخلاقياته الفلسفية وأسلوب حياته على مدى تقديره لعملية البحث عن المعرفة، وللعيش حياة عامة نشطة بهدف تحسين حال الأفراد والمجتمع- وهي قيم وجد أن الإسلام الإسماعيلي، الذي كان يعتنقه، يعبِّر عنها بجزالة. إن صدق ناصر خسرو وإخلاصه وشجاعته وثباته على هدفه تجعل منه شخصية جذابة للناس من مختلف المذاهب.

أليس هنزبيرغر

نيويورك

كلمة شكر

إنني شديدة الامتنان لمعهد الدراسات الإسماعيلية لحرصه الكريم على نشر هذا الكتاب كجزء من سلسلة التراث الإسماعيلي. وقد ساهم أصدقاء وزملاء عديدون في رعاية هذا الكتاب أثناء عملية وضعه ومراحلها. تستحق أولاً دائرة البحث الأكاديمي والمطبوعات، شكراً خاصاً، وكذلك الدكتور فرهاد دفتري لحماسته غير المحدودة ونصحه الحكيم ومعرفته الواسعة؛ والذي لولا قيادته لما تحقق هذا الكتاب. كما أود التعبير عن تقديري لمحرر المطبوعات في الدائرة، قطب قاسم، لعنايته الشديدة بالتفاصيل مما ساعد في تصحيح أغلاط وتحسينات في الأسلوب عديدة؛ وللدكتور فقير هونزائي لتخصيصه الوقت الكافي للمشاركة في معرفته الغنية بناصر خسرو مما ساعد في تحسين النص في عدة أمكنة؛ وللدكتور ليوناردو لويسون لتعليقاته واقتراحاته الثمينة. كما أتوجه بالشكر إلى نيوكوليت لويزو لكتابة المسودة الأولى، ولناديا هولمز لمساعدتها في تحرير مختلف المراحل النهائية. ولطلاب الدارسات العليا في المعهد أيضاً لاستجاباتهم للعديد من الأفكار المقدمة في هذا الكتاب.

ومن بين العاملين خارج المعهد وساهموا في إنجاح هذا العمل، شكر خاص للبروفسور إحسان يارشاطر لتعليقاته الدقيقة حول نسخة أولية

للفصول الأولى ولاستجابته باعتباره محرراً لسلسلة التراث الفارسي، وللاقتباس الغزير من ترجمة لـ«سفر نامّه» أعدها البروفسور ويلر ثكستون. وإنني ممتنة أيضاً للبروفسور مهدي محقق لحسن استضافته لي في إيران، ولتكرّمه بإرسال كتب من مكتبته الخاصة إلي. أما بشأن قراءة مقاطع بعينها من النص ومناقشتها، فأسجل شكري للبروفسورة جولي سكوت ميسمي، والبروفسور حميد دبشي، والبروفسور ميشيل بيرد، واميلي تروتمان، وبول كارول، وستاسي ليخمان. وأنا مدينة للدكتور برديس مينوشهر وحبيب بورجيان لجلوسهما معي وقراءة أشعار ناصر خسرو إبان المراحل المبكرة لهذا الكتاب، ولمنوشهر كاشف لإشارته إلى بعض الأبيات الشعرية المشهورة لناصر خسرو. أخيراً، شكري العميق لشاهرخ وفاداري لمشاركته لي معرفته بالشعر والغناء الفارسيين.

المؤلفة

تواريخ هامة

- ٨٩٢/٢٧٨- ٨٩٩/٢٨٦ السامانيون يحكمون في بخارى، ويرعون شعراء مشهورين مثل رودكي، وفروخي ومنوشهري. وكان العديد من السامانيين على المذهب الشيعي الإسماعيلي.
- ٢٩٧/ ٩٠٩ الفاطميون يؤسسون حكماً إسماعيلياً في شمال أفريقية ثم يمدون حكمهم إلى مصر وسورية وفلسطين والحجاز فيما بعد.
- ٣٤١/ ٩٥٢ مولد كسائي، أحد الشعراء الإيرانيين الكبار، وقد ورد ذكره عند ناصر خسرو الذي كتب في زمن السلطان محمود الغزنوي.
- ٣٦٨/ ٩٧٨ وفاة دقيقي، أحد شعراء البلاط الساماني، الذي ابتدأ الملحمة القومية الإيرانية التي أتمّها فردوسي فيما بعد.
- ٣٧٠/ ٩٨٠ ولادة ابن سينا، الفيلسوف والطبيب، في بخارى لأبوين إسماعيليين.
- ٣٨٨/ ٩٩٨ السلطان محمود يؤسس حكمه في غزنة، واشتهر، بفتوحاته العسكرية ورعايته لتجمع من المفكرين والشعراء والفنانين.
- ٣٩٤/ ١٠٠٤ ولادة ناصر خسرو في قباديان، قرب مرو، في مقاطعة بلخ من خراسان.
- ٤٠١/ ١٠١٠ فردوسي يُكمل الملحمة القومية الإيرانية، «الشاهنامه».

- ٤٢٧/ ١٠٣٦ الخليفة- الإمام الفاطمي المستنصر بالله يبتدئ فترة حكمه التي دامت ستين سنة في القاهرة.

- ٤٢٩/ ١٠٣٧ تتويج طغرل السلجوقي ملكاً في مرو، محطماً بذلك المملكة الغزنوية.

-٤٣١/ ١٠٣٩ وفاة شاعر البلاط الغزنوي، أنور، الذي ورد ذكره عند ناصر خسرو.

- ٤٣٧/ ١٠٤ ناصر خسرو يبدأ رحلته التي دامت سبع سنوات ووصفها في كتابه «سفر نامه».

- ٤٤٢/ ١٠٥٠ وفاة العالم الإيراني الشهير والرحالة العالمي البيروني.

- ٤٤٤/ ١٠٥٢ عودة ناصر خسرو إلى الوطن وبدء مهنته كحجة إسماعيلي لخراسان.

- ٤٦٢/ ١٠٧٠ ناصر خسرو يكتب «جامع الحكمتين»، ويقدمه إلى راعيه الإسماعيلي في يومغان (بدخشان).

- ٤٧٠/ ١٠٧٧ تاريخ تقريبي لوفاة ناصر خسرو في يومغان.

- ٤٨٢/ ١٠٩٠ الداعي الإسماعيلي حسن الصباح يستولي على قلعة ألموت الجبلية.

- ٤٨٤/ ١٠٩١ تعيين عالم الدين، الغزالي، ناظراً للمدرسة النظامية في بغداد.

- ٥٢٧/ ١١٣٢ وفاة الشاعر وعالم الفلك عمر الخيام.

- ٥٣٧/ ١١٤٣ ولادة فريد الدين العطار، شاعر القصص الرمزية، في نيسابور.

- ٥٤٥/ ١١٥٠ وفاة سنائي، أول شاعر صوفي كبير في الأدب الفارسي.

- ٦١٠/ ١٢١٣ ولادة الشاعر والكاتب سعدي الشيرازي.

- ٦٥٢/ ١٢٥٤ بدء الغزو المغولي لإيران.

- ٦٥٤/ ١٢٥٦ المغول يستولون على قلعة أَلَمُوت الإسماعيلية، وخلال أقل من عامين يحاصرون بغداد ويضعون حداً للخلافة العباسية.

الفصل الأول

نفس أسمى من ثروة

«بالكلمة ، انتشر دين النبي في أصقاع الأرض كافة ، وبالكلمة ، وصل إلى أعلى قبة للسماء .»

(الديوان، ١٨٠: ١٣)

مضت أكثر من تسعمئة سنة وناصر خسرو يجتذب اهتماماً مثيراً من المعجبين والنقاد على السواء. وكانت المتعة بتمكّنه من الصورة والتعبير الشعريين قد دفعت الناطقين بالفارسية لوضعه، لقرون، في مصاف أفضل الشعراء الفرس. يضاف إلى ذلك أن تدوينه الشخصي لرحلة السنوات السبع التي قام بها انطلاقاً من آسية الوسطى إلى ساحل البحر الأبيض المتوسط ومصر وشبه الجزيرة العربية ثم عودته إلى وطنه مرة أخرى، قد تمت دراسته كلمة كلمة نظراً لوصفه المفصّل للمدن والمجتمعات والعادات. لقد وقف العلماء الألمان والفرنسيون من القرن التاسع عشر حيث وقف في القدس، وكان بإمكانهم إجراء إحصاء للخطوات التي أحصاها قبل تلك الفترة بقرون. وأكسبه تقدير المحتوى الفكري الجاد الموجود في سائر كتاباته، الشعرية منها والنثرية، منذ وقت

مبكر وفيما بعد ذلك، أكسبه لقب «الحكيم»؛ أي تعظيم شخص ما بسبب من علمه وقدراته التحليلية. ولا يزال بعض الأشخاص في بعض أجزاء آسية الوسطى يدّعون الانتساب إليه. ومن جهة أخرى، فقد تسبب نجاحه كداعية للمذهب الإسماعيلي إلى انقلاب الرأي العام الرسمي والشعبي ضدّه بضرواة مُجبراً إيّاه على الفرار طلباً للنجاة. وأمضى السنوات الخمس عشرة الأخيرة أو ما يقاربها من حياته في المنفى تحت حماية أمير محلي في مكان ناءٍ تلفعتهُ جبال بدخشان، إلى الشمال قليلاً من هندوكُش. ويعزى إليه زوراً أمر تأسيس فرقة دينية منحولة على اسمه، الناصرية. وزادت الخلافات حوله بدرجة مفرطة بحيث أن أحد العلماء جرى تحذيره سنة ١٥٧٤ كي لايصدق أي شيء يُقال عنه. واليوم، لا تزال أشعاره تُدرَّس في صفوف الأدب الفارسي، بل، وما هو أهم من ذلك على الأرجح، أنها تتلى عن ظهر قلب وتتخلل الأحاديث الفارسية عندما تكون هناك حاجة لحكمة توضيحية، كما في المثال التالي:

«هل سمعت؟ دالية ليفية نمت تحت شجرة باسقة.

وخلال عشرين يوماً فقط، نمت وانتشرت وأثمرت.

وتوجهت بالسؤال إلى الشجرة: كم عمرك؟ كم سنة يبلغ ذلك؟

هو مئتا سنة، وبالتأكيد أكثر، أجابت الشجرة.

فقالت الدالية ضاحكة: انظري، لقد حققت خلال عشرين يوماً أكثر مما فعلت أنت؛ أخبريني، لماذا أنت بطيئة إلى هذا الحد؟

أيتها الدالية الصغيرة، ردت الشجرة، اليوم ليس هو يوم الحساب بيننا.

غداً عندما تعوي ريح الخريف مندفعة نحوك ونحوي، عندها سيُعرف بالتأكيد أيّ منا هو الرجل الحقيقي.»

(الديوان، ٢٥٦)

كتب ناصر خسرو في ثلاثة أبواب متميزة -الرحلات، الشعر، الفلسفة- وكل واحد منها يفتح نافذة على شخصيته. يضاف إلى ذلك، وجود مجموعة من كتب الأدب الثانوية تضم كتب السيرة والمختارات والجغرافية التي ورد فيها ذكر له ولأعماله. وأحد أقدم هذه الكتب هو رواية معادية لأحد معاصريه، أبي المعالي، الذي اتهمه بالدعوة إلى أفكار إلحادية. ومنذ تلك الفترة وفيما بعد ذلك، بدأت إشارات إلى ناصر خسرو بالظهور بشكل منتظم، وبدرجات متفاوتة من الأوهام والتحامل، مرة كل قرن تقريباً، في المصنفات الفكرية الرئيسة. وهكذا، فبينما نستطيع استخلاص صورة الرجل كما أرادها أن تكون من كلماته هو نفسه، نستطيع تبيّن شيء من العاطفة التي أثارتها لمح من الكتّاب الآخرين.

تميّز ناصر خسرو بالكتابة بلغته الأم، الفارسية، بشكل عام في عصر كانت فيه العربية لغة عالمية للخطاب السياسي والفكري من إسبانيا (الأندلس) إلى الهند. فمعظم زملائه الإيرانيين -بمن فيهم ألمع نجوم تاريخ الفكر الإسلامي، كالفيلسوفين ابن سينا والفارابي وبعض من إخوانه الإسماعيليين- كانوا حريصين على كتابة بعض أعمالهم على الأقل باللغة العربية فضمنوا بذلك سمعة أكثر انتشاراً. ومؤلف ابن سينا، «القانون»، وهو الذي تمت ترجمته من العربية إلى اللاتينية، خدم، على سبيل المثال، كنصّ طبي رئيس لأوربة حتى العصر الحديث تقريباً. كما أن عنوانه ساهم في إدخال كلمة (قانون Canon) إلى اللغات الأوروبية.

ومن المؤكد أن ناصر خسرو كان هو نفسه قد درس العربية بشكل جيد وهناك بعض الإشارات القائلة بأنه صنّف بعض الأعمال بتلك اللغة[1]. لكن جميع ما هو موجود اليوم هو باللغة الفارسية، الأمر الذي يطرح بعض الأسئلة. فإذا ما كان قد كتب بالفارسية فحسب حقاً، فإن ذلك سيلقي ضوءاً مثيراً على شخص ما تبنّى، في كل الجوانب الأخرى، وجهة نظر عالمية بخصوص الحياة. وإذا ما كان قد صنّف بالعربية، من جهة أخرى أيضاً، لكن كل ما تبقى هو أعماله الفارسية، فإن ذلك سَيُنير شيئاً ما يتعلق بالجمهور الذي استقبله وحفظ كلماته في القلب.

يمكن تقسيم حياة ناصر خسرو إلى فترات أربع: سنواته المبكرة حتى تحوّله الديني في سن الأربعين، والتي لا نعرف عنها إلا القليل؛ رحلة السنوات السبع، التي وردت في كتابه (سفرنامه) وفي بعض الإشارات في أشعاره؛ وعودته إلى موطنه في خراسان رئيساً للدعوة إلى الإسماعيلية، والتي ليس لدينا حولها سوى بعض النصوص المجتزأة منه ومن المصادر الثانوية؛ وأخيراً نفيه إلى جبال البامير من بدخشان في مقاطعة يومغان. ومن هذه الأخيرة لدينا أشعاره وبعض أعماله الفلسفية المرفقة بإهداءاته إلى الأمير الذي وفّر له الحماية.

السنوات المبكرة

ولد أبو معين حميد الدين ناصر بن خسرو بن حارث القبادياني المروزي، المعروف عموماً بناصر خسرو، سنة ٣٩٤/١٠٠٤ لأسرة من الموظفين الحكوميين[2]. وهو يدوّن اسمه كاملاً في أعماله الفلسفية النثرية عادة، وذلك عندما يزعم لنفسه مسؤولية تأليف عمل ما؛ أما في

كتابه «سفر نامه»، فإنه غالباً ما يشير إلى نفسه بـ«ناصر»، كما يستعمل لقبه، «حجة»، بشكل أساسي في أشعاره، وهولقب يعني «البرهان» ويدل على مرتبة راقية داخل تنظيم الدعوة الإسماعيلية، إلا أنه يستخدم «ناصر» و«خسرو» إلى جانب ذلك أيضاً. و«خسرو» هي الكلمة الفارسية الوحيدة في اسمه (إذ إن جميع ما تبقى هي كلمات عربية أو معرّبة ما خلا أسماء الأمكنة المنسوب إليها)، ولا بُدَّ أن ذلك شكّل نقطة فخر واعتزاز لهذا المنافح عن الثقافة الفارسية ولغتها. فخسرو برويز وخسرو أنوشيروان كانا، على سبيل المثال، من الملوك العظام في الإمبراطوريات الإيرانية في فترة ما قبل الإسلام، وأسّسا العديد من الهياكل الإدارية التي تبنتها الإمبراطورية الإسلامية في ظل الخلفاء فيما بعد.

أما مكان ولادة ناصر، قباديان، فكانت بلدة صغيرة من نواحي مرو، المدينة الرئيسة في منطقة بلخ من مقاطعة خراسان الكبيرة الممتدة من شرقي إيران حتى نهر جيحون على وجه التقريب. وكانت مدينة مرو، هي والعاصمة الإقليمية نيسابور، نقطتي توقف هامة على طريق الحرير، وكانتا في زمن ناصر مدينتين عالميتين امتزج فيهما بنجاح أُناس من مشارب إثنية ودينية عديدة. فقد عاشت جماعات يهودية ومسيحية وبوذية عديدة جنباً إلى جنب مع مسلمين من السنة والشيعة على حد سواء، مما أنتج مجتمعاً غنياً ليس بالثروة المادية فحسب، بل وبمنتجاته الفنية والدينية والفكرية أيضاً.

كانت مقاطعات خراسان وما وراء النهر (في آسية الوسطى اليوم) في القرن الرابع/ العاشر، أي قبل ولادة ناصر بعدة عقود، مسرحاً

لنهضة فارسية في ميدان الثقافة في أعقاب مئات من السنوات شهدت اللغة العربية خلالها صعوداً مؤقتاً بعد الفتح العسكري الذي حققه العرب سنة ٣٠/ ٦٥٠. وتمخّض عن هذا «الربيع الفارسي»، كما أود تسميته، لغة جديدة، فارسية جديدة، أغنت قواعد وكلمات اللغة الفارسية في العصر الوسيط بفيض من الكلمات العربية، مما وفّر وسيلة للتعبير عن الهوية الثقافية الفارسية- الإسلامية. ومن أهم تلك الثمار المبكرة لهذه اللغة الجديدة تصنيف الملحمة الشعرية القومية الإيرانية، شاهنامه (كتاب الملوك)، التي أتمّها فردوسي سنة ٤٠١/ ١٠١٠، أي عندما لم يكن ناصر خسرو إلا في الخامسة أو السادسة من عمره، ثم لم يلبث ناصر أن جعل من نفسه، وخلال عقدين من الزمن، صاحب أسلوب متمكن بتلك اللغة الجديدة بجانبيها النثري والشعري، وقادراً بكل جدارة على التعبير عن نفسه بمقاييس معقدة تتحكم فيها أحكام الشعر العربي بالشعر الفارسي، وبأسلوب نثري واضح متحرر من المحسّنات اللفظية التي أصبحت مفضّلة عقب ذلك بعدة قرون.

اقتفى ناصر خسرو أثر العائلة والتحق بإدارات الحكومات بخبرة مالية، ربما جابياً للضرائب، واكتسب من عمله هذا قسطاً من الشهرة، وكتب حول ذلك في كتابه «سفرنامه» قائلاً[٢]: «كانت صناعتي الإنشاء، وكنت من المتصرفين في أموال السلطان وأعماله، واشتغلت بالديوان، وباشرت هذا العمل مدة من الزمن، وذاع صيتي بين أقراني.»

استمتع ناصر خسرو إبان أيامه المبكرة، وهو الذي كان على معرفة بسلاطين الغزنويين أولاً ثم عمل لخلفائهم السلاجقة، بحياة مليئة بالرحلات والدراسة والشعر والخمر والنساء والأصدقاء. وكان قد نجح في

دراسته، حيث تعلم العربية والفارسية وأوزان شعرهما، إضافة إلى دراسته للفلسفة والعلوم الدينية والأدب والتاريخ والرياضيات. وقد كتب، في مرحلة لاحقة من حياته، كتاباً في الرياضيات، حتى ولو أنه لم يجد «عالماً واحداً في مختلف أرجاء خراسان ولا في الأراضي الشرقية باستطاعته التعامل مع حلول لهذه المسائل.» لكنه وجد أن من واجبه التصدي لهذا الأمر، لأنه لن يتمكن أبداً من لقاء قرّاء «لما يأتوا في زمن لما يأت.»(٤)

توفرت لناصر خسرو فرصة رؤية أمكنة جديدة وانبهر بمنجزات يد الإنسان وعقله. فقد أجال عينه الثاقبة ووجّهها أثناء رحلاته نحو البنية الإدارية والمادية التي أقامها كل مجتمع من المجتمعات، كأسوار المدن، وأقنية الري، وتعبيد الطرق عند أحدها، وأحوال الضرائب وممارسات التوظيف وسياسات الأجور عند آخر. ولم يهمل، وهو الذي عُرف بدقته الفكرية وحرصه على أدق التفاصيل، أي شيء؛ فقد أُعجب بمنظر الرفاهية لأقمشة الحرير والدامسكو؛ وجرّب خزعبلات محلية؛ ونظّم عرضاً أولياً خاصاً لوليمة ملكية؛ وعقد حلقات شعرية مع شعراء محليين؛ وأجرى نقاشات مع أمراء وأصحاب محلات وفلاحين؛ وزار عتبات مسيحية مقدسة؛ ولاحظ تواجد النساء في مقاهي أرمينيا؛ وقارن بين الأسواق التجارية للقاهرة ومكة وخراسان؛ وسُرَّ بمنظر طفل يحمل وردة حمراء بيد وأخرى بيضاء باليد الأخرى؛ وشق طريقه عبر صحراء شبه الجزيرة العربية لكنه رفض توصية بأكل السحالي.

غير أن التيار الأكثر إلحاحاً بالنسبة لناصر خسرو جرى مادون مسرات العالم تلك، وتمثّل في تشوّقه في أن يكون له هدف ما في هذه

الحياة على وجه التحديد، وأن يحصل على جواب لسؤال، لماذا يوجد ذلك كله؟ لماذا العالم، ولماذا السعادة الإنسانية، ولماذا الحزن الإنساني، ولماذا تتواجد الدرر الجميلة داخل محار قبيح مثير للقرف؟ لقد توجه بأسئلته إلى جميع معارفه من المعلمين ورجال الدين، واستفسر من جميع الملل والمدارس الفكرية، وقرأ جميع ما وصله من كتب، لكنه لم يجد جواباً شافياً يشبع رغبته. ودام بحثه القلق وعدم رضاه الداخلي حتى وجد ذلك كله في قناعته بأن الأجوبة على تلك الأسئلة المطلقة يمكن العثور عليها في عقائد المذهب الشيعي الإسماعيلي.

وفي نقطة ما من سنه الأربعين (أو الثانية والأربعين، تبعاً للمصدر)، شهد ناصر انقلاباً روحياً عنيفاً. وبلغ ذلك ذروته في الاعتقاد بأنه يمكن اكتشاف الحقيقة في الرسالة الإسماعيلية. كما أصبح على قناعة بأن عليه تغيير حياته بالكليّة، واستخدام هذه الحقيقة لتغيير العالم. ويصف في كتابه، «سفرنامه»، حلماً مؤثراً هزّه من «غفلة» أربعين عاماً وحوّل حياته إلى حياة اعتقاد ديني ودعوة. ويروي في مكان آخر، في شعر يحكي سيرته الذاتية، سنوات بحثة الروحي وينسب فضل هدايته إلى طريق المعرفة إلى معلمه، المؤيد في الدين الشيرازي (ت ٤٧٠/ ١٠٧٨). وكلا روايتي التحوّل صحيحتان من ناحية سيكولوجية وممكنتان من ناحية تاريخية. فالحلم أو السعي يجب ألا يكون مجرد اصطلاح أدبي أو عنواناً لخرافة إنسانية. إن للناس أحلامهم، ولهم لحظات من الوضوح الجلي الذي يفسرونه على أنه امتلاك لحقيقة عميقة منزلة تعمل عقب ذلك على تسيير حياتهم. وسنرى بتفصيل أكبر فيما يلي كيف أنه لم يكن لدى ناصر خسرو أدنى شك بأن

الحلم كان يعني تغيير نمط حياته بشكل جذري، وأن معلمه هومن بيّن له دربه الجديد.

رحلة حياة

أقدم ناصر خسرو، عقب هذا التحول الواعي والواضح، على الاستقالة من عمله الإداري وانطلق من موطنه في مقاطعة خراسان بهدف القيام ظاهرياً بالحج إلى مكة. وسارت به دربه غرباً عبر شمال إيران عابراً أرمينيا، ثم نزولاً باتجاه الخليل والقدس ومدن أخرى في المنطقة مروراً بسورية.. وأمضى ثلاث سنوات من سنوات رحلته السبع في القاهرة، عاصمة الفاطميين وقلب الحياة الفكرية والقوة الإسماعيلية. وكان الفاطميون يتحدّون بشكل مباشر الخلافة العباسية في بغداد دينياً وعسكرياً على حد سواء. كما هدفت شبكة دعوتهم ليس إلى هداية الرجال والنساء إلى حياة من الخلاص الفكري والروحي فحسب. بل وللحصول على رؤية شيعية لدولة إسلامية أيضاً. وبينما كان ناصر في القاهرة درس، مع علماء بارزين آخرين، العقائد الإسماعيلية والفقه والسلطة. كما قام بالحج إلى مكة أربع مرات. وأثناء آخر حجة له، واصل سيره شمالاً، عبر شبه الجزيرة العربية، ثم إيران، متجهاً شرقاً عائداً إلى بلدته بلخ.

ويظهر أن ناصراً عندما غادر القاهرة، غادرها بصفته «حجة» خراسان، أي رئيساً للدعوة الإسماعيلية في مقاطعته الأم. وكان الفاطميون قد قسّموا العالم الإسلامي إلى اثنتي عشرة جزيرة (منطقة) وعينوا مشرفاً، أو حجة، على كل واحدة منها لإدارة وتنسيق الدعوة إلى المذهب

فيها. ولم يكن بإمكانهم اختيار شخص لتحقيق أغراضهم في خراسان أفضل من ناصر خسرو. فحبه لوطنه الأم اجتمع الآن مع التزام شديد لهداية الآخرين إلى الصراط المستقيم، تماماً كما اهتدى هو نفسه من قبل.

لكن لم يلق المذهب الإسماعيلي، الذي هو فرع من الإسلام الشيعي، استحساناً عالمياً بأي شكل من الأشكال. إذ نظر السنة وبعض الشيعة من غير الإسماعيليين، معاً، إلى الإسماعيليين على أنهم هراطقة. فالاختلاف الرئيس بين السنة والشيعة (بمن فيهم الإسماعيليون) يكمن في الاعتقاد بأن القيادة الروحية والزمنية للمسلمين هي، في العقيدة الشيعية، في تواصل مستمر في ذرية النبي محمد، وعلى نحو خاص في نسل ابنته فاطمة وزوجها علي، ابن عم النبي. واعترف أوائل الإسماعيليين من فترة ما قبل العهد الفاطمي، بخط خاص من أولئك القادة الروحيين أو الأئمة.. وتم عقب ذلك، ومع قيام الفاطميين، الاعتراف بالخلفاء الفاطميين أئمة من قبل الإسماعيليين، واستمر هذا الخط من الأئمة الإسماعيليين حتى يومنا هذا أما الفرع الرئيسي الآخر من التشيع فيعترف بالأئمة الاثني عشر، وقد اختفى آخر واحد منهم في ظروف غامضة سنة ٢٦٠/ ٨٧٤، ويُعرف أتباع هذا الفرع باسم الأثني عشرية. فالفرع السني، من جهة أخرى، لايمنح علياً مثل هذا التعظيم غير العادي، ويقبل عموماً بتسلسل القيادة كما تكشفت بعد وفاة النبي محمد، أي الخلفاء الأربع الأوائل ومن تبعهم من سلالتي الخلفاء الأموين والعباسين- وهذه استمرارية تاريخية دامت نحو ما يزيد على ٦٠٠ سنة، من ١١/٦٣٢- ١٢٥٨/٦٥٦، عندما أقدم المغول على إعدام آخر خلفاء بني العباس.

أما المعارضة الشيعية لتركيز السلطة السياسية في أيدي السنة، فقد دامت فترة تساوي فترة الاختلافات المذهبية بين التشيع والتسنّن. وكانت الخلافة الفاطمية، وهي التي دامت من ٢٩٧/ ٩٠٩- ٥٦٧/ ١١٧١، القوة الشيعية الرئيسة الوحيدة الحاكمة حتى سنة ٩٠٧/ ١٥٠١ عندما أصبح التشيع الإثنا عشري ديناً للدولة في إيران في ظل الحكم الصفوي. وبما أن الفاطميين تحدّوا بشكل مباشر سلطة الخلافة العباسية، عقائدياً وسياسياً في آن معاً، فقد أقدم العباسيون السنة، من عاصمتهم في بغداد، على تنفيذ حملة من التهديدات والقتل والكتابات الدينية المناوئة للفاطميين. وكانت معظم قواعد القوى السياسية الأخرى، عدا الخلافة الفاطمية الإسماعيلية في القاهرة، سنيّة ومتعصبة إلى حد بعيد. وكذلك كان الحكام الذين عمل عندهم ناصر خسرو قبيل تحوله إلى الإسماعيلية، الغزنويون في البداية ثم سلاطين السلاجقة، جميعهم من السنة المتشددين الذين أظهروا دعمهم للخليفة السني في بغداد من خلال جهود حاسمة لقمع الأنشطة الشيعية، ولاسيما أنشطة الدعوة الإسماعيلية العاملة لصالح الخليفة الفاطمي.

وبترؤسه لأنشطة الدعوة الإسماعيلية الداعية إلى الفاطميين في خراسان، وضع ناصر خسروحياته في خطر شديد بسبب النجاحات الدعاوية التي حققها. وقد تهددت حياته من قبل كل من علماء السنة والإثني عشرية إضافة إلى جموع العامة الواقعين تحت تأثير نفوذهم. غير أننا لا نملك صورة واضحة حول مقدار وعدد مرات الاضطهاد التي تعرض لها ناصر خسرو، كما لا نعلم الشكل الذي اتخذته عمليات

الاضطهاد تلك. لكننا نعلم أنه كثيراً ما جرى إعدام دعاة إسماعيليين آخرين بسبب عملهم. ولذلك، عندما تصاعدت الضغوط الشعبية ضد ناصر حتى في بلدته الأم، بلخ، أدرك أن عليه اللجوء إلي الفرار. ووجد ملجأ بعيداً في الشرق، في موضع يقال له يومغان، في بلاط علي بن الأسد، الأمير الإسماعيلي المفكر في منطقة بدخشان الجبلية.

سنوات المنفى

في منفاه النائي، بعيداً عن المراكز الفكرية للقاهرة ولبلده الذي أحبه، خراسان، حوّل ناصر خسرو طاقاته نحو الداخل فأنتج معظم الأعمال المكتوبة التي نملكها اليوم. ونجد، من جهة الأسلوب، أن نصوصه الفلسفية تتنقل بطريقة منسقة عبر أركان المعتقد الإسماعيلي، وأن كتابه، «سفر نامه»، يعرض للقارئ لغة صريحة، وحتى غاضبة، لا تتخللها سوى لحظات من التعبير الشخصي. ولذلك، يصوّر ناصر خسرو في أشعاره المدى الأعظم والأعمق لمشاعره. وتمتلئ هذه الأشعار باليأس والمرارة الناجمة عن نفيه، ولا تهدأ نفسه إلا في أوقات يحضرها اعتقاده الراسخ بصوابية أفعاله ووثوقه بخلاصه النهائي أمام الله يوم القيامة. إنه يكيل غضبه على بني جلدته لأنهم أخرجوه من بلدته ولكونهم جهلة لدرجة أنهم لم يروا حقيقة رسالته. وهو يندب نفيه ومعاناته في عزلته الفكرية. إنه يخبط بقبضته على العالم الذي وعدة بالمسرة ولم يقدم سوى الدمار. لكنه لا يستطيع التخلص من الأمان الذي وفره له لجوءه. وحمايته تضيّق الخناق عليه. وتصبح يومغان معنى مرادفاً للسجن. إنه يضبط النغمة في إحدى قصائده بمناجاة الريح:

«مُرَّ يا نسيم خراسان العليل
على سجين في أعماق وادي يومغان
يجلس منكباً في وثاق مشدود مؤلم
سرقوا منه كل الثروة، وكل البضاعة وكل الأمل.»

(الديوان، ٢٠٨: ١-٢)

هناك صورة واحدة كثيراً ما وجَدَ فيها شاعرنا عزاءً وسلوى هي صورة جوهرة في منجم. إنه يرى نفسه كشيء ثمين يجب أن يُعْثَر عليه في مجمل محيطه. وبمدّ الصورة وتوسيعها، فنحن جميعاً جواهر في منجم مدفونة تحت أطنان من الطين والتراب، لكننا هناك بكل تأكيد. وبغض النظر عن الظروف الخارجية، وعن الأحوال المادية -إذ أنّ النعيم والسؤدد يمكن أن يكونا مخادعين بدرجة مساوية للفقر والعبودية- فكل شخص منا هو صنيعة الله، وهو مخلوق له قيمة من ذاته. وكل شخص يحتوي على جزء من الخلود، وهذا الجزء هو النفس التي هي الذات الحقيقية. وعلى المرء أن يعمل ويبحث للعثور على هذه الذات الضرورية. ولن نعثر على هذه الجوهرة ولن تُشع ما لم نعمل، ومالم نُضحّ، وما لم نبذل الجهد الواعي. وإذا لم تشع الجوهرة فإنها لن تحقق الغرض الذي من أجله تم صنعها. ويجب علينا إظهار القيمة الداخلية وكشفها.

إن غرض النفس هو التحرك باتجاه الله. والجهد الواعي للعثور على الجوهرة وصقلها، أي تطهير النفس من محيطها الجسماني الأساسي، لن يحدث بالنسبة لناصر خسرو، إلا عندما يسود العقل (أو ما يسمى بالفارسية خِرَد). وبما أنه هو الميزة التي تحدد الكائنات الإنسانية، ولا يوجد في أي من مخلوقات الله الأخرى، فإن العقل هو أداة تحقيق

الهدف في هذا العالم، وأداة خلاص ونجاة في العالم الآخر. وبوساطة العقل تتمكن النفس من تعلم الأشياء التي تحتاجها للمعرفة من أجل التفريق بين ما هو جوهري وما هو غير ذلك، وبين الباطن والظاهر، فتوجّه أفعال المرء باتجاه تحقيق أكبر سعادة ممكنة(٥).

لقد وفّر هرب ناصر ونفيه، المحتوى الظاهر لمعظم أشعاره اللاحقة. ونجد أنه يطلق العنان في أبياته لإحساسه بالفرقة والحنين، مشيراً بكل تأكيد إلى واحد من أكثر الأسباب القاهرة لشعبيته المستديمة، وملامساً مشاعر عالمية ليست من نوع الحرمان والهجران فحسب بل والأمل والثقة بالانتصار النهائي للخير على الشر. إنها إحدى غرائب الاضطهاد الذي يحوّل حلاً تم اختياره لإزالة خصم والقضاء عليه إلى ضمان لاستمرارية ذلك الخصم وشهرته. أما في حالة ناصر، فلا أحد يعرف أسماء مضطهديه، لكن أشعاره في المنفى، والتي تظهر حنيناً إلى موطنه، تتحدث عبر القرون إلى أي شخص انجرف عالمه بعيداً بسبب من الحرب أو الاضطهاد أو الرعب.

فحوى كتاباته

لقد تمّ النظر بإعجاب إلى ناصر خسرو، باعتباره كاتباً كتب باللغة الفارسية بجزالة، ليس بسبب تكريس نفسه للغته الأم فحسب، بل لمهارته البلاغية الخيالية، على نحو خاص، ولقدرته على إيجاد كلمات جديدة إضافة إلى تحريفات جديدة لعبارات قديمة. وباعتباره رحالة زار معظم أنحاء العالم الإسلامي، أصبح تدوينه الشخصي لرحلته بسنواتها السبع موضع تدقيق متواصل بحثاً عن كل الأدلة التي قد تتوفر حول

أمور التاريخ والسياسة والآثار والإدارة والمجتمع والدين والعادات والدفاعات العسكرية للمنطقة وزمانها. وباعتباره داعية، فإنه لا يقدم إلينا في أعماله أركان الدين فحسب، بل والأسباب الكامنة وراء الدين والفروض ليحيا حياة دينية. وباعتباره فيلسوفاً أخلاقياً يحذر من مخاطر الانشغال كثيراً بآلام العالم ومسراته، فإن قصائده الشعرية تستظهر حتى اليوم لبيان دروس الحياة ولتوفر، في الوقت نفسه، عزاء وسلوى عن طريق إضعاف دور الغرور الذي يُحمّل هذه الحياة أهمية مفرطة. أما باعتباره مفكراً يعيش في المنفى، فإن إنتاجه الأدبي الغزير من «سجنه» في يومغان يقف كشاهد على عاطفته واندفاعه للحياة الذي لم يطفئه حتى يأسه الشخصي الواضح نفسه. فمن أية زاوية نختارها للنظر إليه، تظهر لنا صورة رجل يحاول أن يعيش حياة أخلاقية ذات هدف إلى أقصى ما يمكن؛ رجل تفحّص ماضيه ثم قرر إجراء تغيير جذري؛ رجل وصل إلى نوع من التطبيع مع انقلابات هائلة وخيبات أمل مريرة في حياته.

غير أن رده على ذلك لم يكن باللجوء بطريقة جبرية إلى مسرات الدنيا، أو التقاعد من هذا العالم وتجاهل تجاذباته الاجتماعية والمادية، كما كان الحال مع العديد من النساك وبعض المتصوفة، إنما بالأحرى برفض السطوة الممنوحة لهذه المسرات من قبل العديد من الناس، وتحذيره لكل من ينخدع بها. وليس ناصر خسرو بناسك. فقد اختار موضع منفاه ليكون بلاط أمير وليس كوخ درويش. كما لم يعزل نفسه عن حياة نشطة في العالم. ومن منفاه في يومغان، راح يصدر كتاباته، «كتاباً كل سنة»[٦]، متابعاً رؤيته لمسألة تثقيف الآخرين باعتبارها مسؤولية شخصية له.

الرحلة

ترك لنا ناصر خسرو في كتابه «سفرنامه» سجلاً لرحلته التي دامت سبع سنوات من موطنه في خراسان إلى مصر والعودة(٧). وقد اعتمد أسلوباً شخصياً، فكثيراً ما يشير إلى نفسه بعبارة «أنا، ناصر» لشرح شيء ما فعله أو رآه في مكان معين. ونستطيع الاستنتاج، من خلال دليل داخلي، أنه كتب «سفرنامه» في فترة لاحقة واستمدها من ملاحظات دوّنها أثناء القيام برحلة، ولأن ناصر خسرو كتب بأسلوب نثري فارسي بسيط، فقد نال ثقة القارئ بوصفه المباشر والصريح للمدن والبلدان. إنه لا يحاول التأثير على أحد بمهاراته اللغوية، بل بالأحرى بالأشياء الغريبة والعجيبة التي شاهدها أثناء رحلاته. ولذلك فنحن نندهش أيضاً بما رآه حتى عندما تخونه الكلمات كما في محاولته التالية لوصف غنى القاهرة الفاطمية وثرائها الباذخ:

«رأيت ثراء خاصاً هناك إذا أردت وصفه فإن أهل فارس لن يصدقوه أبداً. ولم أكن قادراً على اكتشاف نهاية أو حد لثروتهم، ولم أر مطلقاً مثل تلك الراحة والاطمئنان في أي مكان...»

(سفر نامة، ٥٥).

فالواجب إذن النظر إلى الرواية التي قدمها على أنها رد فعل متحفظ على خبرات مثيرة. إن أسلوبه النثري البسيط والهادئ، إلى جانب اعترافاته اللطيفة بمظاهر الضعف الشخصية، تضرب على وتر صحيح.

لكن، من سوء الطالع أن التقارير الواردة من عين ناصر خسرو المتعاطفة والمتفحّصة لم تلق، وهي التي كانت منفتحة على جميع المنجزات الإدارية والعمرانية، إطلاعاً واسعاً في العالم الإسلامي. من

المؤكد أن كتاب «سفر نامة» عانى من كونه كُتب بالفارسية في محيط ثقافي كانت اللغة العربية فيه لا تزال لغة التخاطب للطبقة المثقفة من جميع البلدان، لكن المعاناة الأكبر كانت بسبب وصفه لأمجاد النجاح السياسي الإسماعيلي.

فالسنة كانوا قد تولوا مقاليد الحكم في مصر مرة أخرى عندما تعرضت الدولة الفاطمية للتمزق وسقطت في نهاية الأمر سنة ٥٦٧/ ١١٧١. ولجأ الإسماعيليون مرة أخرى، وقد فقدوا السيطرة السياسية وخضعوا للاضطهاد، إلى ممارسة التقية، أو أخفاء مذهبهم، وتم عن قصد إهمال أية دعاية لأمجاد اتصفت بها القاهرة الفاطمية كتلك التي في كتاب ناصر خسرو، «سفر نامه».

الشعر

يتوضع شعر ناصر خسرو في عدة كتب، جرى جمع المجموعة الرئيسة منه في ديوانه[٨]، الذي يصل اليوم إلى أكثر من ١٥٠٠٠ بيت. وأشعار الديوان هي مدائح بشكل أساسي، منظومة في صورة قصيدة تصوّر مشاعر وأفكار سامية بأسلوب رسمي فخم. وتمتاز القصيدة بقافية واحدة يتقيّد بها في كامل الأبيات الشعرية. ويتألف كل بيت من الأبيات من قسمين متساويين (مصراعين). كما يضم الديوان، إلى جانب المدائح الطويلة، قصائد أقصر ورباعيات. ولقيت أشعار الديوان دراستين اثنتين بالإنكليزية حتى الآن: أربعون قصيدة من أشعاره ترجمها ويلسون وأفاني (P.L. Wilson and G.R. Avani) سنة ١٩٧٧[٩]؛ وفي وقت أحدث عهداً قامت شيميل (A. Schimmel) بترجمة ومناقشة موضوعات رئيسة في عدد لا بأس به من أبياته الشعرية المنتقاة[١٠].

ولناصر خسرو أيضاً قصيدتان طويلتان من الشعر الحر، ضُمَّتا كلتاهما إلى طبعة ١٩٢٥- ١٩٢٨ من الديوان، على الرغم من وجود جدل بخصوص نسبة إحداهما إليه. أما الأولى، وهي بعنوان «روشتي- نامة» (كتاب التنوير)، فيجب تمييزها عن كتاب نثري له بذات الإسم- الأمر الذي يميز ناصر خسرو بكل تأكيد باعتباره نموذج الكاتب الفارسي الوحيد الذي كان له كتابان، أحدهما بالنثر والآخر بالشعر، يحملان الاسم نفسه. ومن حُسن الطالع أن للكتاب النثري اسماً آخر، «شيش فصل» (الفصول الستة)، وسنشير إليه هنا بهذا الاسم لتجنب الالتباس. وتسببت القصيدة الطويلة الثانية، «سعادت- نامه» (كتاب السعادة)، بجدل لا بأس به لمدة تنوف على القرن من الزمن. وباعتبارها كانت منسوبة تقليدياً لناصر خسرو، فقد ضُمت إلى طبعة ١٩٢٥- ١٩٢٨ من الديوان، على الرغم من أن أحد المحققين اعتبرها منحولة. ويقول ملك الشعراء في كتابه (سَبْك شِناس) أن شخصاً آخر لا بُدّ قد نظمها؛ شخص يقرب اسمه من ناصر خسروي أصفهاني[١١]. وقام ويكنز(G.M. Wickens) بترجمة «سعادت- نامه» إلى الإنكليزية سنة ١٩٥٥ دون أن ينحاز في نسبتها إلى أي طرف. وبما أن الشكوك تحوم حول نسبتها، فإن الكتاب الحالي لن يشير إلى «سعادت- نامه» مرة أخرى[١٢].

الفلسفة

أنتج ناصر خسرو، باعتباره رئيساً للدعوة الإسماعيلية في خراسان، عدداً من الأعمال النثرية التي تناولت العقيدة الإسماعيلية، كُتبت كلها باللغة الفارسية على مبلغ علمنا. وجرى تحقيق ستة من هذه الأعمال من مخطوطات، حتى هذا التاريخ، كما تمت ترجمة العديد منها،

ولو جزئياً على الأقل، إلى لغات غربية. والكتب المحققة الستة هي: كُشايش ورهايش (فك القيود والتحرير). جامع الحكمتين، خوان[*] إخوان (وليمة الإخوان)، شيش فصل (الفصول الستة؛ أي الكتاب النثري لروشنائي- نامه)، وجهَ دين (وجه الدين)، وزاد المسافرين. وتعرّف اسماعيل بونوالا، بالإضافة إلى هذه الأعمال، على عدد من مخطوطات كتب أخرى لناصر خسرو؛ كما أن ناصر نفسه يشير إلى حوالي عشرة كتب أخرى لا تزال مفقودة حتى هذا التاريخ[١٣].

وجرى ترتيب كتاب «كُشايش ورهايش»[١٤] بشكل سلسلة من ثلاثين سؤالاً وجواباً تتناول مسائل دينية تتراوح ما بين ميتافيزيقية (كيف يمكن للاجسم (كالله) أن يخلق جسما؟) وأخروية (في جور الأفعال الجبرية والعقاب الخالد). وتُعنى معظم الأسئلة بالنفس الإنسانية، وعلاقتها بعالم الطبيعة، وسعيها للخلاص في العالم الآخر. إنها تناقش ما إذا كانت النفس جوهراً وما إذا كانت مخلوقة، وكيف بإمكان الشخص اكتساب المعرفة حول الله وحول أعماله. ومهما كانت أهمية الأسئلة، فإن أجوبة ناصر خسرو عليها تبقى عمومية دائماً وإجمالية، وتقدم نسخاً موجزة لفهمه لعقائد الفاطميين بخصوص كل موضوع من الموضوعات. ويبرز الكتاب كمجموعة أسئلة وأجوبة تعرّف الأسئلة الدينية المفتاحية للدعوة الفاطمية وتلخص تعاليمها بخصوص هذه المسائل.

ويساهم ناصر خسرون في كتابه «جامع الحكمتين»[١٥]، في الهدف الأشمل للجمع بين «حكمتي» الفلسفة والدين من العصر الوسيط،

(*) تُقرأ: خان.

وبشكل خاص حكمتي الفلسفة اليونانية والإسلام. ولا تقتصر محاولات كاتبنا على وصل الفجوة المنهجية بين الإثنتين، أي بين منهج الفلسفة في الوصول إلى المعرفة من خلال البراهين المنطقية وبين منهج الدين في الوصول إلى المعرفة من خلال التنزيل من عند الله تحديداً، بل وعلى إظهار أن الاثنتين هما شيء واحد من حيث الجوهر، أي أنهما كلتيهما تؤديان إلى معرفة الحقيقة نفسها. أما المادة المحرضة لكتاب ناصر خسرو فكانت شعراً اسماعيلياً لأبي الهيثم جورجاني سبقه بعدة عقود (القرن الرابع/ العاشر) والذي طرح أسئلة دينية بعينها، وكان هذا الشعر قد لفت اهتمام أمير بدخشان الإسماعيلي، علي بن الأسد، راعي ناصر وحاميه. وطلب منه الأمير المحب للاطلاع الإجابة على ما طرحه هذا الشعر من أسئلة، وكان «جامع الحكمتين» هو المصنَّف الرد.(١٦) وبعد تأسيسه لقاعدة نظرية اعتمدت على المبادئ الأرسطوطاليسية كالأنواع المختلفة للعلل (بما فيها الصورية والفعّالة والنهائية)، ينطلق ناصر خسرو ليغطي مجالاً واسعاً من الموضوعات، بما فيها البراهين على وجود الخالق والتوحيد والكمال والطبيعة والملائكة والجنس والأنواع ومختلف صنوف الخلود وخواص القمر والخلق والفرق بين المدرك والإدراك، والعلاقة بين الجسم والنفس والعقل، ومفهوم «الأنا» أو الذات، وتأثير الأجرام السماوية على الكائنات والأنفس البشرية. ويضيف، إلى جانب ذلك، قسماً يتناول شعر المؤلف مستهجناً تدمير رجال الدين [أو علماء الكلام] لكل من الدين والفلسفة.

ويُقسم النص المحقق الثالث، «خوان الإخوان»(١٧)، إلى ١٠٠ فصل. وتغطي هذه الفصول موضوعات مثل القيامة؛ كيف سيتم عقاب

نفس لا جسمانية أو جزاؤها؛ وجوب القيام بفرائض الشريعة؛ معنى كلمة «الله»؛ المراتب المختلفة للعقل والنفس؛ الفرق بين النفس والروح؛ كيف أن «الكثرة» في هذا العالم تأتي من «الواحد» بأمر الخلق؛ تفوّق القوة الروحانية على القوة المادية؛ وأن «الشهادة» هي المفتاح إلى الجنة؛ الفرق بين القرآن وكلام النبي؛ ولماذا لا يمكن لنبيّين العمل في آن معاً، ونحن نعلم من ناحية تأريخية أن هذا العمل هو من الأعمال المتأخرة لناصر خسرو لأنه يشير فيه إلى كتابه «كشايش ورهايش».[١٨] ويشبه «خوان الإخوان» بطريقة لافتة للنظر «كتاب الينابيع» المكتوب باللغة العربية من قبل زميله الفيلسوف الفارسي الإسماعيلي، أبي يعقوب السجستاني (ت بعد ٣٦١/ ٩٧١)، وهوشَبَهٌ يوحي بشدة أن ناصر ربما قام بترجمة كتاب زميله إلى الفارسية، جزئياً على الأقل[١٩]. غير أن كتاب ناصر خسرو يتضمن أقساماً فريدة لا نجدها في النص العربي للسجستاني، وهذا ما يستدعي وجوب دراسته كنصٍ مستقل، إذ ربما كانت تلك الفصول تمثل إما أقساماً مفقودة من كتاب السجستاني، أو جزءاً من كتاب آخر له، أو كتابة أصلية لناصر خسرو نفسه.

النص الرابع المحقق، «شيش فصل» (أو روشنائي نامه النثري)[٢٠]، يقدم نسخة موجزة لعقيدة الخلق الإسماعيلية الفاطمية، مبتدئاً بمفهوم التوحيد، مروراً بأقانيم الأفلاطونية المحدثة الثلاثة المتوالية للعقل والنفس والطبيعة، ومنتهياً بمناقشة الخلاص الإنساني وكيفية نسبته إلى هذه الأقانيم. وبغض النظر عن السطحية التي قد تظهر بها هذه المعالجة الوجيزة لهذه الموضوعات، إلا أن «شيش فصل» يخدم، مع ذلك، هدفاً قيماً من خلال وضعه العقائد الأساسية بصورة مدمجة مناسبة لأغراض

التعليم، وهي قيمة تظهر في شعبية الكتاب حتى في هذه الأيام. إنها تشير إلى الجاذبية الواسعة الانتشار لهذه العقائد بين كثير من الإسماعيليين، وبالتالي إلى استمرارية اعتقاد تعود جذوره إلى ٩٠٠ سنة خلت.

أما في كتابه «وجهَ دين» (وجه الدين)[٢١]، فيقدم ناصر خسرو أكثر التأويلات لسنن الدين وفرائضه صراحة، فيعطينا المعنى الباطني لظواهر معينة من الدين. وتتضمّن الأقسام الواحدة والخمسين للكتاب، على سبيل المثال، تأويله لآيات بعينها من القرآن، وآذان الصلاة، والوضوء، والصلوات الخمس، وحركات الصلاة، والزكاة للفقير، والحج (إلى الكعبة في مكة) وعقوبات مفروضة معينة. ويبيّن، جرياً على علم التأويل الإسماعيلي، أوجه التشابه والاختلاف بين بناء العالم المادي والعالم الروحاني، وبين الجسم الإنساني والنفس الإنسانية. وكمثال على الأخيرة، يشرح قائلاً إنه بما أن شرب الخمر يُفسد الجسم فإن الربا يفسد النفس، وكلاهما، بالتالي، محرّم في الشريعة. واستقامة الشريعة تتكشّف عند ناصر خسرو في اهتمامها المتوازن بجسم المؤمن كما بنفسه. ولذلك، يمكن النظر إلى «وجة دين» على أنه حقيقة جميلة بحاجة إلى حجاب، وكذلك باعتباره الغطاء السطحي نفسه الذي يخفي الحقيقة الباطنة. وباختياره لهذا العنوان، فإن ناصر خسرو يشير ضمناً إلى الآية القرآنية، «كل شيء هالك إلا وجهه»(٢٨ : ٨٨)، بمعنى أنه عندما تزول كل الأمور السطحية، فلا تبقى سوى حقيقة الله.

وفي العمل الأخير المحقق حتى الآن من أعماله الستة، «زاد المسافرين»[٢٢]، يغطي ناصر خسرو مجموعة واسعة التنوع من

الموضوعات الطبيعية والميتافيزيقية كالمادة البسيطة، والأجسام، والحركة، والزمان والمكان، والخلق، والسبب والنتيجة، والثواب والعقاب. لكنه، وتمشياً مع عنوان الكتاب، يخصص معظم مناقشاته للنفس الإنسانية، أي رحلة النفس وتنقلها عبر العالم الطبيعي باتجاه النجاة أو الخلاص في العالم الروحاني. كما يناقش جوهر النفس الأصلي وأنشطتها الأساسية. ويخصص فصلاً بكامله لبيان كيفية اتحاد النفس بالجسم، وفصلاً لشرح سبب ذلك. ويصف في فصل آخر كيفية ظهور الأفراد في العالم الطبيعي ثم كيفية فنائهم فيما بعد كما يعالج أحد الفصول تجربة السعادة والجنة. وهو ينقض عقيدة التناسخ، النظرية التي تقول بتقمّص النفوس لأجسام بشرية مختلفة عبر الزمن. ويجادل كذلك بوجوب ثواب الجنة وعقاب النار، أي الحالة النهائية للنفس. ويؤكد ناصر، عبر كامل النص، أن أهمّ زادٍ يحتاجه المسافر في رحلته هو المعرفة والحكمة.

الهوامش

١ - لمناقشة إضافية ، انظر الفصل الثالث . وتعتبر « رسالة دربيانَ ندامتَ روزَ قيامت » لناصر خسرو كتبت أولاً بالعربية . انظر اسماعيل بونوالا ، ببليوغرافيا الأدب الاسماعيلي (ماليبورن ، كاليفورنيا ، ١٩٧٧) ، ص١٢٣ .

٢ - يعود جزء من التشويش بخصوص قضية مولد ناصر خسرو إلى وجود تاريخين مختلفين في قصيدتين مختلفتين . القصيدة الأولى التي تضع تاريخ مولده (ولدت سنة ٣٥٧هـ (٩٦٧م) في شهر ذي القعدة) تقول عنها طبعة تَقَوي لهذه النسخة من الديوان إن ذلك لا يعود إلى ناصر خسرو . وتضع طبعة محقق للديوان هذا التاريخ في (الملحق١ ، ٥٦٠) . أما التاريخ الآخر فيرد في طبعة محقق ، القصيدة ٢٤٧ البيت ٢٧ حيث يقول (٣٩٤ بعد الهجرة (١٠٠٤) وضعتني أمي في هذا الملجأ) . فإذا ما أخذنا بالتاريخ الأول يكون قد عاش حوالي ١٢٠ سنة . إلا أن ناصر يوفر علامات أخرى لحياته . وأقوى هذه العلامات نجده في « سفرنامه » ، ص٢ ، حيث يسأل نفسه هذا السؤال الأساسي ، « متى ستستفيق من غفلتك التي دامت ٤٠ سنة ؟ » ويقول إن ذلك كان سنة ١٠٤٥/٤٣٧ . ويضيف أن العهد الذي قطعه لله على نفسه كان في ١٩ كانون الأول ١٠٤٥م ، وهو تاريخ أصبح هاماً جداً في حياته بحيث أرّخه بالتاريخين الهجري والفارسي معاً . ويرد ذكر لهذا التاريخ (٣٩٤هـ) في قصيدة أخرى حيث يقول ، « اثنان وأربعون سنة من القبة السماوية مرت علي عندما بدأت نفسي الناطقة بحثها عن الحكمة » .

ويتبنى رضا قلي خان هدايت ، من بين كتاب تراجم آخرين ، التاريخ الأخير ، ٣٩٤ ؛ وانتقد تقي زادة في طبعته للديوان سنة ١٩٢٥ أولئك الذين يقولون بسنة ٣٥٧ تاريخاً لمولد ناصر خسرو . ويقول إن هؤلاء وقعوا في خطأ القافية الشعرية . إذ للتاريخين قافية مشتركة مما أدى إلى هذا الخلط . وهكذا يكون التاريخ المقبول لمولد ناصر خسرو هو ٣٩٤هـ الموافق لـ ١٠٠٤م .

٣ - ناصر خسرو ، سفرنامه ، الترجمة الإنكليزية :

Wheeler Thachston, Jr., Naser Khosrow in Book of Travels (Safarnama), (Albany, N.Y, 1986), p. 1.

وكل الحواشي الخاصة بسفرنامه هي من هذه الترجمة .

٤ - ناصر خسرو ، جامع الحكمتين ، تح . كوربان ومعين (طهران - باريس ، ١٩٥٣) ، ص٣٠٧ - ٣٠٨ . والكتاب الأصلي لناصر خسرو ، « غرائب الحساب » ، مفقود .

٥ – التمييز بين الوظائف النسبية للنفس والعقل طبقاً لناصر خسرو مأخوذ من أطروحة هنزبيرغر ، « عقيدة ناصر خسرو في النفس » ، (أطروحة دكتوراه ، جامعة كولومبيا ، ١٩٩٢) .

٦ – الديوان ، ٣٠١ ، ٢٦١ .

٧ – ظهرت طبعة حجرية لـ « سفرنامه » مع ديوان الشعر في طهران ١٨٩٦ . والترجمة العربية من قبل يحيى الخشاب ١٩٤٥ مع طبعة ثانية ١٩٧٠ ؛ والترجمة الروسية ١٩٣٣ ، والنسخة الأوردية سنة ١٩٣٧ ، والتركية ١٩٥٠ . أما الترجمات الأوربية فالفرنسية من قبل شيفر ١٨٨١ ؛ ومقاطع مختارة إلى الانكليزية من قبل لوسترانج ١٨٨٣ ؛ والترجمة الإنكليزية الكاملة من قبل ثاكستون ١٩٨٣ . والطبعات الفارسية المعتمدة تتالت في دلهي ١٨٨٢ ، ثم بومباي ١٨٩٢ ، و١٨٩٥ ، و١٩٢٢ ، و١٩٥٧ وطهران ١٩٧٢ .

٨ – أول طبعة كاملة حجرية للديوان في تبريز ١٨٦٣ ، ثم طبعة ثانية في طهران ١٨٩٦ ؛ وأول طبعة علمية له سنة ١٩٢٥ – ١٩٢٨ من قبل حاج سيد نصر الله تقوي ؛ والثانية ١٩٧٤ من قبل مجتبى مينوي ، طهران .

٩ – ويلسون وأڤاني ، ناصر خسرو ، أربعون قصيدة من الديوان (طهران ، ١٩٧٧) .

١٠ – انظر ، A. Schimmel, Make asheild from Wisdom (London, 1993).

١١ – ملك الشعراء بهار ، سبك شناسي (طهران ، ١٩٧٦) ، م٣ ، ص١٨٨ – ١٨٩ .

١٢ – نشر فغنان كتاب « سعادت نامه » مرتين (١٨٨٠ و ١٨٨٢) ؛ ونشرها محمد غني زاده كملحق لكتاب « سفرنامه » في برلين ، ١٩٢٢ . وترجمها ويكنز إلى الإنكليزية في مجلة Culture ، العدد ٢ (١٩٥٥) ، ص١١٧ – ١٣٢ .

١٣ – انظر بونوالا ، ببليوغرافيا ، ص١٢٢ – ١٢٥ ، حيث يورد أسماء الكتب الأخرى المفقودة لناصر خسرو وهي ، مفتاح ، مصباح (ربما كانا كتاباً واحداً) ، دليل المتحيرين ، بستان العقول ، اختيار الإمام واختيار الإيمان ، لسان العلم ، عجائب الصنعة ، غرائب الحساب وعجائب الحُسَّاب ، دلائل ، كتاب أندر ردَّ مذهب محمد زكرياي رازي . كما يذكر بونوالا خمسة كتب أخرى دون مصادر لها ، كنز الحقائق ، الإكسير الأعظم في الحكمة ، مستوفي در فقه ، دستور أعظم در فقه ، وقانون أعظم .

١٤ – تمّت طباعة « گشايش » من قبل سعيد نفيسي سنة ١٩٥٠ ، وأعيد طبعه سنة ١٩٦١ لصالح الجمعية الإسماعيلية في بومباي ؛ وترجمه بيو فيليباني – رونكوني إلى الإيطالية سنة ١٩٥٩ . وحققه فقير هونزاني مع ترجمة انكليزية بعنوان "Knowledge and Liberation"(لندن ، ١٩٩٨) .

١٥ – اعتمدت النسخة التي حققها كوربان من « جامع الحكمتين » على مخطوطة المكتبة المركزية لجامعة طهران عن مخطوطة في مكتبة أياصوفيا (تركيا) . ونشرت إيزابيل غاستان ترجمة فرنسية كاملة بعنوان ، Nasir - e Khosraw: Le Livre réunissant les deux Sagesses, (Paris, 1990).

١٦ – تمت دراسة كلا تعليقي النيسابوري وناصر خسرو على قصيدة أبي الهيثم الجورجاني من قبل كوربان ومعين في .Commantaire de la qasida ismaélienne d'Abu'l - Haitham Jorjani (Teheran & Paris, 1955)

١٧ – تم تحقيق كتاب « خوان إخوان » من قبل يحيى الخشاب في مصر (القاهرة ، ١٩٤٠) وقويم في ايران (طهران ، ١٩٥٩) .

١٨ – انظر تحقيق الخشاب لـ « اخوان الإخوان » (ص X - IX) و٢٨ ، ٨٥ .

١٩ - انظر بول وولكر . ينابيع الحكمة ، دراسة لكتاب أبي يعقوب السجستاني ، كتاب الينابيع (سولت ليك سيتي ، أوتا ، ١٩٩٤) .

٢٠ - شيش فصل ، لح . وترجمة ايفانوف من مخطوطة كنجوت (ليدن ، ١٩٤٩) .

٢١ - استخدم محمود غني زاده ومحمد قزويني مخطوطة من لينيغراد لإعداد تحقيقهما لكتاب «وجة دين» سنة ١٩٢٤ في برلين . وأعيدت طباعتها في طهران سنة ١٩٧٠ . وأول تحقيق نقدي للكتاب أعلام غلام رضا آقاني (طهران ، ١٩٧٧) .

٢٢ - يُعد «زاد المسافرين» من أوائل ما كتب ناصر خسرو . وقد ذكر هو نفسه في الكتاب (ص٢٨٠ من النسخة المطبوعة) أنه صنفه سنة ٤٥٣/ ١٠٦١ . وحققه محمد بذل الرحمن ونشره في برلين ، ١٩٢٣ . وهناك عدة نسخ من هذا المخطوط في طهران وباريس ولندن .

الفصل الثاني

ملحد، ساحر أمْ مَلِك؟

«سألت أمير بدخشان، الشاه السلطان محمود. فأجاب بأن كل ما قيل حول ناصر كان حكايات لا تستحق أي اعتبار.»

(دولت شاه، تذكرة الشعراء)

بالتوسع في استخدام ناصر خسرو الخاص لصورة الجوهرة، نستطيع القول إن محاولة الحصول على صورة حقيقية له تشبه بالأحرى محاولة النظر داخل جوهرة. والصورة التي نملكها عنه هي على شكل مجتزءات تأتينا من مصادر متعددة يجب تحريكها من جهة إلى جهة أثناء النظر عبر مختلف وجوهها من أجل الحصول على منظر كلي (أو شامل) لها. وما كتبه هو نفسه يعكس بشكل انكساري ما كتبه الآخرون، وعلى القارئ أن يكون حذراً في تفسير ما هو موجود لأن بعض الظلال هي شروخ في الواقع.

وتتكون مهمة كاتب السيرة عادة، في جزء منها على الأقل، من إعادة تصحيح للصورة الشعبية المتلقاة للموضوع- مُظْهِراً الجانب النبيل لرجل خبيث، أو الشكوك التي تُحيط بفاتح العالم، أو جرائم رجل بطل.

ويهدف الجهد إلى استيفاء الصورة وجعل الموضوع أكثر إنسانية من خلال تخليصه من الخرافة والمهابة. لكن نادراً ما تصل كاتب السيرة جملة من الأساطير المتشابكة والمكررة في معظم الأحيان بحيث يحمل أحد أوائل الكتب المنشورة عنوان «مشكلات في سيرة ناصر خسرو.»[١]

وتثبت الروايات الواردة عبر القرون حول حياة ناصر خسرو أنه كان، في مرات مختلفة، ملكاً، وملحداً، ومتقمصاً، وزعيماً لفرقة سميت باسمه، وأنه ابتنى قصوراً وحدائق بالسحر، وأنه عاش على قمة جبل يأكل مرة واحدة كل خمسة وعشرين يوماً، وأنه عاش حتى بلغ عمره ما ينوف على المئة عام، وأنه عاش متغذياً من رائحة الطعام وحدها.

ولتعقيد المسألة أكثر، فقد ظهرت في القرن العاشر/ السادس عشر، (أي بعد عصره بـ٥٠٠ سنة) وثيقة يُفهم منها أنها سيرة ذاتية له. وتحكي هذه السيرة الذاتية الزائفة، «رسالة في التوبة ليوم القيامة»[٢]، التعليم المبكر للشاعر، بما في ذلك دراساته للسحر والشعوذة، وعمله تحت إمرة الخليفة الفاطمي في مصر، والمرات التي أفلت فيها من أعدائه بشق النفس، وفراره إلى بدخشان، وسنواته الأخيرة في يومغان. غير أن هذه الرسالة تتضمن وصفاً لفراش موته أيضاً. وأضاف كاتب آخر، وصف نفسه شقيقاً له، وصفاً للساعات الأخيرة لناصر خسرو، ويكملها بوصية العالم الميت بخصوص توزيع ممتلكاته. ولا يرمي ذلك مجمل العمل في ظلال الشك من جهة كونه سيرة ذاتية فحسب، بل وتزخر الوثيقة بافتراءات وأكاذيب تتعلق بخصوصيات حياته، مثل زعمها بأنه درس السحر والشعوذة لكن لا يمكن إسقاطها كاملة لأنها تكشف عن أدلة عن المفهوم الشعبي لهذا الرجل؛ أي إن ما يتذكره الناس عن هذا الرجل يعطينا رائحة خبر حول الأثر القوي الذي كان له على المشاعر العامة.

وتكشف مصادر أخرى عن مشكلات إضافية. فهناك تصحيفات تتعلق بتواريخ ولادته ووفاته، ومكان ولادته. وما إذا كان قد تحوّل إلى الإسماعيلية قبل ذهابه إلى مصر أم نتيجة ذهابه إلى هناك، وما إذا كان من السادة (أحفاد النبي محمد من ابنته فاطمة)، والموضع الذي مارس فيه نشاطاته الدعاوية بعد عودته إلى موطنه في خراسان على وجه التحديد. يضاف إلى ذلك، أنه توجد إلى جانب مثل تلك الأسئلة التاريخية، أسئلة تتعلق بقدراته الشعرية، حيث يقترح البعض أنه كان واحداً من أفضل شعراء الفرس[٣]، ويزعم آخرون وضع فنه موضع الريبة لأنه كان في خدمة العقيدة الدينية[٤].

تقصّي أثر المصادر

كان ناصر خسرو قد استرعى اهتمام بعض من أرقى العقول طوال قرون. وفيما يلي وصف لبعض التنويهات، وفق تسلسلها التاريخي، والتي وردت في التراث الأدبي الغني لكتب التاريخ والجغرافيا وتراجم الشعراء باللغتين العربية والفارسية. وأول هذه المصادر التي تذكر ناصر خسرو، ما كتبه معاصر له بعد خمسة عشر عاماً من وفاة صاحب الموضوع. يروي أبو المعالي في كتابه عن الأديان، «بيان الأديان»[٥]، أن ناصر خسرو كان معروفاً كزعيم لمنطقة (أو جزيرة)، وكان يومغان موطناً له، وأنه حوّل الناس عن الصراط المستقيم وسار بهم على درب الإلحاد. وينصّ المؤلف، زيادة على ذلك، أن الشيعة قد انقسموا إلى مجموعات عديدة، وإحدى هذه المجموعات هي الناصرية، أتباع ناصر خسرو. وأن عدداً من كتبه، ولا سيما «وجهَ - دين» و«دليل المتحيرين»، يتبنّى

معتقدات إلحادية[٦]. ويضيف كاتب السيرة أن الكثيرين من سكان منطقة طبرستان (قرب بحر قزوين) قد سلكوا الطريق الخاطئة واتبعوا تعاليم ناصر خسرو المضللة.

إن كل نقطة من هذه النقاط تحمل في طياتها معاني دقيقةً لأن في هذا المدخل البارز الوضوح في عدائه تكمن بعض من بذور الحقيقة. فتنظيم الدعوة الفاطمية قسم العالم إلى اثنتي عشرة منطقة أو «جزيرة»، تولى رئاسة كل واحدة منها داعية كبير برتبة «حجة». وقد رأينا أن ناصر خسرو قد جرت تسميته كبير دعاة إحدى هذه المناطق الاثنتي عشرة، موطنه خراسان، ولذلك عرف باسم «حجة خراسان»[٧]. وهو نفسه يذكر ذلك مرات متكررة في كتبه الفلسفية وفي أشعاره. وتبيّن حقيقة أن هذا التعيين كان يعني الكثير بالنسبة له نجدها في تبنّيه لقب «حجة» اسماً شعرياً مستعاراً له. صحيح أنه اتخذ يومغان موطناً له (في سنواته الأخيرة)، إلا أنه يتعذّر القول بأن يومغان كانت مركزاً لمنطقة (جزيرة) خراسان التي عُيِّن لها. ولم تكن يومغان، بالأحرى، سوى سبخة مائية صغيرة، وشهرتها الوحيدة اكتسبتها فيما بعد نتيجة كونها الموضع الذي نُفي إليه الداعي.

أما فيما يتعلق بالإلحاد، فكان أمراً طبيعياً بالنسبة لأضداد أديان الناس الآخرين توجيه التهمة إليهم بالمروق من الدين. وكان أضداد الإسماعيليين كثيرين ولهم سطوة هائلة، فأطلق خصوم ناصر خسرو عليه لقب المارق من الدين والملحد، وهي نقطة كان يشتكي منها بمرارة. ومن عجيب الصدف أن الكتاب الباقي الوحيد من الكتابين اللذين نوّه أبو المعالي بهما لإثبات إلحاد الداعي، أي كتاب «وجهَ- دين»، يُعدُّ من

أكثر كتب ناصر وضوحاً في تناوله لمسائل الدين والعبادة، وهي المعاني الكامنة خلف «وجه» الدين. ويتناول هذا العمل الطقوس والعقائد الدينية واحدة واحدة ساعياً إلى إظهار الحقائق التي تقف وراءها والغايات التي تتضمّنها. وهكذا، فبدلاً من إجراء تقييم عادل لمعتقد ناصر خسرو الشيعي، فإن الحكم المتحيز من أبي المعالي يُظهر ببساطة أنه يرفض العقائد الإسماعيلية بشكل قطعي.(٨)

لا جدال في حقيقة أن ناصر قد اجتذب الكثير من الأتباع الذين اعتنقوا المذهب الإسماعيلي، لكن من المهم ملاحظة أنه كان مشهوراً أثناء حياته- ولم يكن ذلك إضافة في قرون لاحقة من أجل تحسين سيرته. وإنه لأمر فائق الأهمية أن نقرأ في رواية أبي المعالي المعاصرة أن ناصر خسرو كان له من الأتباع الكثير بحيث أصبح لديه فرقة سميت باسمه. ولا يمكن أن يكون ناصر نفسه مصدراً لهذا التصوّر لأن مراجعة متأنية لجميع كتاباته الفلسفية لا تكشف عن وجود تركيز غير عادي على شخصه، ولا لمزاعم بقيادة شخصية أبعد من الشيء المعتاد بالنسبة لداعية يدعو الناس إلى مذهبه، ولا لغطرسة أبعد من تلك التي لشخص كان مثقفاً بشكل جيد وأَقْدَمَ على كتابة الكتب. إن فخره بمهارته الشعرية ومراثيه التي أطلقها من منفاه تقع كلها في خانة الأساليب الشعرية والعلمية المقبولة في زمانه. أما الناصرية فكانت، في الواقع، فرقة زيدية محلية في منطقة قزوين ونسبها أبو المعالي خطأً إلى ناصر خسرو.

لقد حركت كتابات ناصر وحياته مشاعر الناس الآخرين فضلاً عن المؤرخين والجغرافيين. فكتب فريد الدين العطار (ت٦١٧/ ١٢٢٠)، الشاعر الصوفي المشهور ومؤلف كتابي «منطق الطير» و«تذكرة

الأولياء»، ستة أزواج (دوبيت) من الشعر تكريماً لقرار ناصر خسرو بالبقاء في المنفى وتفضيله عدم المساومة على ولائه «للعائلة المختارة»، أي أهل بيت النبي محمد. وترد الأبيات الشعرية، مع عنوانها، في نهاية قصيدة العطار، لسان الغيب:

«حكاية ناصر خسرو واعتكافه»

«صرخة ناصر خسرو عندما هجع في يومغان
انطلقت متجاوزة طبقات السماء التسع كلها.
اتخذ ركناً منزوياً يخفي فيه نفسه.
سمع أن النبي نفسه كان قد سمّى تلك البقعة.
سليل صحيح للنبي، رجل الإيمان ذاك،
نذر نفسه خصماً لخصوم الأسرة المختارة.[٩]
لم يكن رجلاً يندفع إلى ساحات قتال الكلاب،
بل كياقوتة أخفى نفسه في بدخشان.
في قلب الجبال الخفية، اختار ركن يومغان،
كي لا يرى وجوه خصومه القبيحة.
وأنا الآن، مثل ذلك الأمير العظيم، وجدت ركناً لنفسي،
طالما أنه وفَّرَ ما يلزم من الزاد للبحث عن المعنى الأعمق.»

أما التنويه التالي بناصر خسرو فقد ظهر سنة ٦٧٤/ ١٢٧٥، أي عقب احتلال المغول لآسية الوسطى والأراضي الإيرانية وتخريبها، وتدميرهم للخلافة العباسية (المتمركزة في بغداد) سنة ٦٥٦/ ١٢٥٨. كان قاضي قضاة شيراز، البيدوي، قد كتب تاريخاً لإيران وشعبها بعنوان «نظام التواريخ»، تفحَّص فيه مصادر سابقة وحاول تقديم رواية

متوزانة[١٠]. يروي البيدوي أن قصصاً كثيرة تحكي حول ناصر خسرو- بعضها يقول إنه كان مؤمناً صادقاً، بينما تهاجمه أخرى وتصفه بالكافر الذي يؤمن بالتقمص ويدافع عن آرائه الأدبية بأسلوب ضعيف. ويقول البيدوي إن ديوان ناصر يتكون من ٣٠,٠٠٠ بيت من الشعر، مليئة "بالحكمة والموعظة"، وهذا وصف ربما يشير إلى أن البيدوي قد قرأ هذه الأشعار بالفعل. ويذكر البيدوي كتابين آخرين لناصر خسرو، فضلاً عن أشعاره، وهما «روشنائي- نامه» و«كنز الحقائق»، والثاني منهما مفقود. ويضيف المؤرخ تفاصيل أخرى عن حياته: منها أن ناصر قد انحدر أصلاً من أصفهان، وأنه كان معاصراً للسلطان محمود الغزنوي وصديقاً لابن سينا، وأن قبره متوضع في يومغان، وهي بلدة في بدخشان، كما ينقل القول بأن سكان قوهستان مخلصون جداً لناصر خسرو، فبعضهم يقول إنه كان ملكاً، وآخرون يقولون إنه كان سيداً، أي متحدراً من النبي. ويضع تاريخ وفاة الداعي في العام ١٠٤٩.

هناك عدة نقاط في سيرة البيدوي يمكن تحدّيها على الفور. فناصر خسرو لم يكن من أصفهان أصلاً، وذلك طبقاً لما قاله هو نفسه بشكل واضح في أماكن كثيرة في أشعاره ونثره[١١]؛ وتاريخ وفاته غير صحيح[١٢]؛ وتقرير ما إذا كان ناصر سليلاً للنبي كان موضوعاً لعناية دقيقة حتى في عقود قريبة العهد، وبنتيجة مفادها أنه لم يكن كذلك، وأنه من الواجب النظر إلى مصطلح «سيّد» أو «شريف» على أنها ألقاب تشريفية[١٣]. وفي حين نُقرُّ بصحة القول إنه كان معاصراً للسلطان محمود، إلا أنه لا يمكن أن يكون صديقاً لابن سينا (المتوفي سنة ٤٢٩/ ١٠٣٧) الذي كان من المقاطعات الإيرانية الشرقية أصلاً، إلا أنه اتخذ

عملاً له في مدن إلى الغرب من خراسان، كالري وهمدان، وذلك بدءاً من سنة ٣٩٦/ ١٠٠٥ (أي عندما كان ناصر خسرو لا يزال في الحادية عشرة من عمره). أما فيما يتعلق بمسألة ما إذا كان الاثنان قد التقيا في سياق رحلة ناصر خسرو، فالحقيقة هي أن ابن سينا قد توفي قبل بدء رحلة ناصر سنة ٤٣٧/ ١٠٤٥ بعدة سنوات.

لا يُقْدِم البيدوي على ربط ناصر خسرو بالفيلسوف ابن سينا فحسب، بل ويضمّن ذلك حكاية سريعة الفهم، ولو أنها موضوع شك بذات القدر، تدور حول لقاء تم بين مؤلفنا وناسك متصوف مشهور. وتصوّر هذه الحكاية ناصر خسرو كأحد مناصري العقل باعتباره الطريق الصحيح للحصول على المعرفة الحقيقية، وصوفياً باعتباره مؤيداً لتفوّق العشق على العقل.

لقد ارتحل ناصر خسرو، وفقاً لهذه القصة[١٤]، من أصفهان إلى جيلان ثم إلى رُستمدار حيث انغمس في مناظرات مع علماء هاجموه بعنف بالغ لدرجة أنه اضطر للفرار إلى خراسان طلباً للنجاة. والتجأ ناصر، بعد إخراجه من البلدة، إلى زاوية صوفية ترأسها الشيخ أبو الحسن علي الخرقاني (ت٤٢٥/ ١٠٣٤). علم الشيخ بموقف العالم الحرج فأوصى أتباعه بالسماح لناصر بالدخول إلى معتزله، لكن كان عليهم تضليل الرحالة بخصوص هوية شخص الشيخ بتقديمهم له على أنه صاحب إقطاع أمي[١٥]. وعندما وصل ناصر وانتهى من السلام والتعريف كما كان مخططاً له، لم يستسلم الضيف للخديعة. بل حاد في الواقع عن التلميحة بمحاولته إخفاء سعة إطلاعه بالقول: «أيها الشيخ العظيم، أرغب في إيصال هذه النقاشات بالصمت، وأود إيجاد ملجأ لي بين الرجال الحكماء.»

فأجاب الشيخ على ذلك متبسّماً، «أيها الأحمق! كيف تأمل أن تكون بقربي، أنت يا من أفنيت سني عمرك سجيناً رهينة لعقلك الناقص.» وردَّ ناصر: «كيف وصل إلى الشيخ علم أن عقلنا يُعدّ ناقصاً؟ فنحن نقول إن العقل هو أول شيء خلقه الله.».

فأجاب الشيخ، «إن ذلك هو عقل الأنبياء، لا تكن واثقاً جداً من نفسك بخصوص هذه المسألة. إن عقلك قاصر، مثل عقل ابن سينا ذاك! وأنتما الاثنان أخطأتما. والبرهان الذي أُقَدِّمهُ هو الشعر الذي نظمته يوم أمس وفيه تعتقد أن جوهر العبارة [القرآنية]، «كن فيكون»، هو العقل. بينما الجوهر المشار إليه هو، بالأحرى، العشق». ثم قرأ الشيخ البيت الأول من قصيدة ناصر:

«فوق السموات السبع، يتوضع الجوهران،

أكثر رفِعة وسمواً من الخلق، ومن كل شيء فيه.»[١٦].

(الديوان، ١١٢:١)

ذُهِلَ ناصر خسرو بهذه المعجزة، لأنه كان قد نظم القصيدة في تلك الأمسية ولم يكشف أمرها لأي كان. فتملكته عندئذ ثقة مطلقة بهذا الشيخ ومكث عنده يخدمه لبعض الوقت. وشغل نفسه أثناء وجوده هناك بممارسات تعبدية وبتطهير نفسه. وبعد مرور بعض الوقت، استأذن بالمغادرة إلى خراسان حيث وجد نفسه موضع هجوم علماء الدين ورجاله الذين وجدوا رسالته خطرة عليهم. وسرعان ما غادر ناصر خسرو نيسابور متوجهاً عقب ذلك إلى بدخشان.

الرواية المتعلقة بالخرقاني هي رواية مزوَّرة على الأرجح لأنه لم يكن إلا بعد عودته إلى شرقي إيران قادماً من مصر سنة ١٠٥٢/٤٤٤ أن

راحت نشاطات ناصر خسرو الدينية تثير، على مبلغ علمنا، غضب القادة وعلماء الدين، في حين كانت وفاة الشيخ سنة ٤٢٦/ ١٠٣٤. إلا أنه من الممكن أن يكون ناصر خسرو قد قابل الخرقاني قبل عقود من شروعه في رحلته.

وبالفعل فإن أحد مواضع توقفه الأولى في رحلته كان بسطام وعند ضريح القطب الصوفي بيازيد، وهو القطب الروحي الذي تبنّاه الخرقاني[١٧]. وحتى إذا ما استبعدنا هذه القصة لأسباب تأريخية، فإننا لا نزال بحاجة للنظر إلى العبرة التي تحملها مما جعلها جذابة إلى هذه الدرجة لقرون عديدة. وأعقد مافي معضلة القصة هو المقابلة بين منهجين للحصول على المعرفة- العقل أم العشق. وواضح أنه يُنظَر إلى ناصر خسرو على أنه من مناصري العقل والعقلانية، ثم لم يلبث أن أصبح في صف رسالة العشق التي للمتعبد. ومهما بدت تلك النتيجة فاتنة، إلا أننا لا نجد في كتابات ناصر ما يؤيد القول إنه تخلى عن لغة العقل مطلقاً لصالح العشق الصوفي. كان ورعاً جداً، وروحانياً جداً، ومخلصاً جداً لأهل البيت؛ هذا صحيح بكل تأكيد، أما إنه كان صوفياً فلا.

صنف آخر من الكتب ظهر في القرن السابع/ الثالث عشر، وقريباً من الوقت الذي ظهر فيه تاريخ البيدوي. وكان ذلك كتاب القزويني الجغرافي المذيّل بشروح، «آثار البلاد وأخبار العباد»،[١٨] الذي تضمّن مقدمة حول بلدة يومغان. وهذه المقدمة المكونة من صفحتين في عمل جغرافي، مخصصة بالكلية تقريباً لإحدى القصص المتعلقة بحياة ناصر خسرو، فضلاً عن إظهارها أن شهرة يومغان تعود إلى إقامة ناصر فيها. يبدأ القزويني بالقول يومغان مدينة جيدة التحصين ولا يمكن اختراقها

وتقع في الجبال الواقعة غربي بدخشان، وعُرفت بمناجم الفضة وبشيء يشبه الياقوت. ويضيف أنه وفقاً للأمير حسام الدين أبي المؤيد بن النعمان، فقد كان ناصر خسرو ملكاً على بلخ، وأنه التجأ إلى يومغان بسبب تحصيناتها المنيعة وذلك عقب ثورة أهل بلخ ضده. وما إن استقر هناك، حتى استخدم السحر لبناء القصور والحمامات ولزراعة الحدائق وتشجيرها. وطبقاً للقزويني، يقول الأمير إن الأبنية قد وُضعت له بأكثر العبارات روعة، وإن أحفاد ناصر استمروا يعيشون مع هذه الأساطير حتى في زمنه. وهذا أول ذكر لاستخدام ناصر خسرو للسحر الذي بواسطته بلغت قدراته في الإقناع (باعتراف معاصريه) أبعاداً خيالية. كما ابتدأ بعض الحكام المغول دراساتهم المناطق المحتلة في محاولة فهم لتقييم ما كانوا مسؤولين عنه بدقة. ففي العام ١٣٠٠م شرع ا لوزير والطبيب المحترم رشيد الدين فضل الله في مشروع رائد لكتابة تاريخ عام للعالم. ويسجل كتابه، «جامع التواريخ»، الذي كُتب بأمر من السلطان المغولي غازان خان، الأمر التالي المتعلق بناصر خسرو:

«ارتحل ناصر خسرو من خراسان إلى مصر بسبب من شهرة المستنصر الذائعة الصيت، وصار يذهب كل عام لأداء فريضة الحج ويعود إلى مصر. وارتحل، بعد أداء آخر حجة له، إلى البصرة وعاد، من ثم، إلى خراسان.

وعمل في بلخ في الدعوة إلى العلويين المصريين. فهاجمه الخصوم واختبأ في جبال يومغان وبقي هناك لمدة عشرين عاماً وهو يتغذى بالنبات والماء(١٩).» يمثل هذا التقرير، فيما خلا بعض التفاصيل المتعلقة بالتسلسل التاريخي للأحداث (فالحقيقة أن رحلة ناصر دامت سبع سنوات، ثلاث منها قضاها في القاهرة)، واحدة من أكثر الروايات دقة

وانضباطاً التي تدور حول مؤلفنا. أما إذا كان نباتياً بالفعل في أواخر أيامه، فليس لدينا علم بذلك، قد يكون تحول إلى ممارسات تعبدية في مراحل لاحقة من نفيه، لكن ليس هناك من دليل أو دعوة إلى أي من مثل تلك الميول في أي من كتاباته. بل إن الأمر عكس ذلك؛ فأحد موافقه الأخلاقية الأساسية يتعلق بمسؤولية البشر تجاه الاستفادة من هبات الطبيعة والجسم التي منحها الله لنا.

وفي القرن التاسع/ الخامس عشر، كتب الشاعر والأديب صاحب المكانة الرفيعة المعروف باسم «جامي» في فصل له عن الشعراء في كتابه «بهارستان» (أي بلاد الربيع)[٢٠] أن ناصر خسرو «استخدم جميع موارده في فن الشعر بقدرة ومهارة طبيعية كاملة. وكانت له معرفة تامة بالعلوم الطبيعية، إلا أنه أُتهم بتبنّي آراء دينية خاطئة وكان لديه ميل للمروق من الدين والفسق. وقد كتب كتاباً حول رحلاته عبر معظم بلدان العالم، إضافة إلى ما كتبه شعراً حول لقاءاته مع مفكري عصره.»[٢١] ويُتْبِعْ جامي هذه المقدمة بإدراج عدة أبيات شعرية لناصر خسرو زعم أنها سَبق ووردت عند المتصوف عين القضاة، لكن لم يستطع أي من الباحثين تحديد موضع أي من مثل تلك التنويهات[٢٢]. وهذه أول رواية تمتدح قدرات ناصر خسرو الفكرية والفنية دون قيد أو شرط. والجزم «بمعرفته التامة بالعلوم الطبيعية» يثبت زعم ناصر الخاص بالمعرفة العلمية الواسعة ويوجد أساساً شرعياً للقب «الحكيم». ومن الواضح أن جامي كان على معرفة بكون ناصر خسرو مؤلفاً لـ«سفر نامه»، ولو أن كتّاب الأخبار الأوائل قد عرفوا أكثر، على ما يبدو، حول خصوصيات رحلاته ذاتها. وربما كان جامي يشير، في تعليقه على محادثات ناصر مع

المفكرين شعراً، إلى أشعار ناصر الاعترافية (انظر الفصل الرابع) التي يسرد فيها المؤلف أنواع المفكرين الذين التقاهم في بحثه الروحاني.

وفي سنة ٨٩٣/ ١٤٨٧ أنتج أمير دولت شاه، أحد معاصري جامي، ربما أكثر من مثل تلك المنتخبات الشعرية تأثيراً، وكانت بعنوان «تذكرة الشعراء»[٢٣]. ويكرر دولت شاه، ناقلاً بشكل مستفيض عن البيدوي، الزعم بأن ناصر خسرو كان من أصفهان أصلاً وأنه انتقل من هناك إلى جيلان ورُستمدار، حيث مكث لفترة من الوقت انهمك خلالها في مناقشات مع العلماء ورجال الدين. وعندما يُبدي دولت شاه ملاحظة بأن بعض التقارير تزعم أن ناصر كان طبيعياً ودهرياً أو أنه آمن بتناسخ الأرواح -وهي مواقف جادل ناصر خسرو ضدها بشدة- يختم قوله بالعبارة الحذرة، «والعلم عند الله»، وهي إشارة مؤكدة إلى أنه لم يقرأ أياً من أعمال ناصر خسرو الفلسفية. ويرفض، بذات القدر من روح الشك، فكرة اشتراك ناصر في نقاش مع ابن سينا. لكنه يسير على منهج البيدوي عندما يكرر قصة اللقاء مع المتصوف الخرقاني، مضمّناً ذلك حتى البيت الأول من القصيدة المقتبسة بطريقة إعجازية من قبل المتصوف. كما يضيف دولت شاه أقساماً أخرى عديدة من أشعار ناصر[٢٤]. ويبدو، إلى جانب اعتماده الواضح على تاريخ البيدوي، أن دولت شاه قد نفّذ بعضاً من البحث الأصيل. وهو يلخص قراءاته لمصادر متنوعة بالقول إن «بعضاً منها (أي المصادر) يذكر أنه كان سلطاناً، وأخرى ملكاً، وأخرى أميراً، وأخرى تقول إنه كان سيداً، وتذهب أخرى إلى أنه أمضى وقتاً على قمة جبل يقتات من روائح الطعام.» وقد استبعد دولت شاه هذه الحكايات معتبراً إياها شائعات عوام تفتقر إلى

أي شكل من أشكال المصداقية. وفي سعيه للحصول على بعض الإيضاحات لذلك المجال الواسع من المزاعم، سأل شخصياً أمير بدخشان آنذاك، الشاه شهيد سلطان محمد، مستفسراً حول تلك الروايات. وكتب دولت شاه بأن الأمير رد بالقول إن كل تلك القصص لا أساس لها مطلقاً، و«إن كل ماقيل حول ناصر كان حكاية لا تحمل أية مصداقية».

عقب ذلك بحوالي قرن من الزمان، طلع علينا شاعر عُرِفَ باسم ذكري بكتابه، «خلاصة الأشعار وزبدة الأفكار»، وهو عبارة عن استعراض للشعراء منذ زمن سَبُكتكين، والد محمود الغزنوي[٢٥]. وعن ناصر خسرو، قام ذكري بترجمة كتاب من العربية إلى الفارسية، بعنوان «رسالة الندامة في زاد القيامة»، يُفهم منه أنه سيرة ذاتية لناصر. وفي حين فُقِدَ النص العربي الأصلي، إلا أن ترجمة ذكري الفارسية، التي تعود إلى القرن السادس عشر، حُفِظَتْ من قبل مؤرخ لاحق للشعراء، حجي لطف علي بك آذر، الذي ضمّن السيرة الذاتية المزعومة في كتابه المرجع لشعراء القرن الثامن عشر. ونتج عن ذلك أن أصبحت تفاصيل هذا العمل المزيف راسخة في التصور الشعبي لناصر خسرو. وهذه التفاصيل إطالة يتعذر إعادة تقديمها كاملة هنا، لكنَّ تلخيص قسم واحد منها سوف يعطيها طعماً يجعل هذه القطعة جذابة جداً.

وطبقاً لرواية ذكري، فقد ترك ناصر خسرو مصر هارباً، ضحية تعديل سياسي في البلاط الفاطمي، وأنه وجد ملجأ له ولأخيه أبي سعيد في بغداد عند الخليفة القائم. وذهب ناصر خلال تلك الفترة لزيارة داعي جيلان في مقاطعة قزوين. وسُرَّ الداعي كثيراً بوجود شخص «له سمعته العالمية كمفكر راسخ القدم في العلوم الطبيعية والغيبية»، بحيث لم

يسمح لناصر خسرو بالعودة إلى الخليفة في بغداد، الذي راح يستدعيه إليه عقب ذلك بفترة من الوقت. ويبدو أنه مكث في جيلان لفترة لا بأس بها؛ فترة سمحت لناصر تولي صلاحيات وزير كاملة وإتمام تفسير للقرآن. إلا أنه لم يلبث أن سلّم سلطته السياسية وصلاحياته في اتخاذ القرارات إلى أخيه ليتفرغ «لفنونه في السحر واستحضار الأرواح التي كانت تخضع لسيطرته.» ويُروى أن ناصر خسرو، الذي ربما كان يحاول إيجاد طريقة للمغادرة، تمكن بمعونة من إحدى تلك الأرواح، من جعل الداعي يُصاب بمرض يتعذر على أي طبيب معرفته أو شفاؤه. وعلى الرغم من أن أُنسته بالسحر جعلته موضع شك، إلا أن ناصراً تمكن من الحصول على إذن للعلاج تطلّب منه مغادرة جيلان والارتحال إلى دمشق حيث تنمو نبتة قادرة، كما قال، على معالجة المرض. وسُمح لناصر بالمغادرة مصحوباً بحاشية من ٣٠٠ رجل، رغماً عن معارضة رجال الدين وقضاته. وبوصوله إلى قوهستان، على مسافة حوالي واحد وعشرين فرسخاً، أثار ناصر، وبمساعدة من أخيه، تأثير كوكب المريخ بحيث سيطر العنف على الرجال الثلاثمائة وراحوا يقتلون بعضهم بعضاً حتى فنوا عن آخرهم.

وتتابع رواية ذكري القول إن ناصراً وشقيقه ومريداً له تمكنوا من الفرار شرقاً نحو خراسان باتجاه مدينة نيسابور «حيث لم يكن معروفاً هناك». وآوى الجميع إلى حمى أحد المساجد، لكن أمرهم سرعان ما انكشف لرجل كان على معرفة بناصر أيام وجوده في مصر. وضمن ناصر صمت الرجل مقابل ٣٠٠٠ مثقال من الذهب. وضُبط المريد في أحد الأيام وقد تورط في مناظرة مع علماء في أمور الدين ظهرت خلالها

معتقداته الإسماعيلية بوضوح. وانكشف أمره للعامة، الذين انقلبوا عليه غاضبين ثم هاجموه في نهاية الأمر وقتلوه.

فرّ ناصر خسرو وشقيقه من نيسابور مبتعدين شرقاً ووجدا ملجأً لهما في مقاطعة بدخشان. لكن حتى هناك، كان على ناصر أن يشهد فترة من الاضطهاد الجديد على الرغم من الرعاية والحماية الحذرة التي وفرها حاكم بدخشان، عيسى بن أسعد العلوي. ووجد التفسير الذي كان قد كتبه للقرآن في جيلان طريقه إلى بدخشان، ولقد أعلن العالم السني، المتحمس كبير الشأن، نصر الله سويري، استنكاره للأفكار الواردة فيه وأصدر فتوى بقتل ناصر خسرو. فاضطر الشقيقان للفرار باتجاه عمق بدخشان، حيث وجدا ملجأً لهما في النهاية في كهف قرب يومغان. وطبقاً لذكري، عاش الاثنان هناك لمدة خمسة وعشرين عاماً، مكرّسين نفسيهما لأكثر الممارسات التعبدية تطرفاً. ويدوّن ذكري أن بعض الناس اعتقدوا بأن ناصر لم يكن يأكل سوى مرة واحدة كل أربع وعشرين ساعة، في حين اعتقد آخرون بأن رائحة الطعام وحدها كانت كافية لإبقائه حياً. وهكذا، فإننا نملك في صورة حكاية، بفضل رواية ذكري، جميع العناصر الرائعة وكل الشكوك التي أُثيرت ضده وقد حيكت معاً في سيرة تُثني على امتيازه كشاعر.

ويعلن مصدر مضلل آخر، لكنه هام، هو كتاب «حبيب السير» لخوند أمير[٢٦]، أن: «أمير خسرو هو شاعر رئيس. كان معاصراً للخليفة الفاطمي المستنصر بالله، وكانت ولادته سنة ٣٥٩ [٩٦٩]. وببلوغه سن الرشد والتمييز، أجرى اتصالات بالإسماعيليين نجم عنها إسراعه في الارتحال إلى مصر، وعاش هناك سبع سنوات أدّى في كل

منها فريضة الحج. التزم بصرامة بالعقائد الإسلامية. وبعد قضائه آخر حجة له، غادر إلى خراسان عن طريق البصرة. وعاش في ساوج حيث قام بأعمال الدعوة باسم المستنصر والإسماعيليين. حاربه عدد من أفراد أسرة النبي فلجأ، وقد راعته هذه الهجمات، إلى جبل بدخشان حيث مكث هناك لعشرين سنة مكتفياً بتناول الماء والنباتات [غذاء] له.»

إن إشارة خوند أمير إلى المقدار الضئيل من الطعام الذي كان يتناوله ناصر خسرو، توحي بأنه قد اقتبس ذلك عن كتاب رشيد الدين، "جامع التواريخ"، من قرون ثلاثة سبقته. ويبدو من ذكره لكتاب "سفر نامه" أنها المرة الأولى التي يطّلع فيها مؤرخ على الكتاب نفسه فعلياً، حيث ينقل تفاصيل تقول، على سبيل المثال، إنه توجه شمالاً نحو البصرة عقب أدائه آخر حجة له إلى مكة، ثم تحوّل شرقاً باتجاه موطنه. يضاف إلى ذلك أن الخصوم قد عُرفوا بأنهم «خصوم آل النبي»، إشارة منه إلى هجمات أهل السنة عليه. إلا أن خوند أمير يستحضر، على الرغم من هذا المدخل الإيجابي على كل حال، مشكلة خطيرة. فتسميته لمؤلفنا باسم أمير خسرو، يعرضه لخطر إحداث لبس مع شاعر لاحق من الهند يحمل هذا الاسم[٢٧]. وفي حين نجد أن ألقاباً مثل «حكيم» و«خواجه» هي ألقاب شرعية لناصر خسرو (بالإضافة إلى «شاه» و«شريف» و«سيد» إذا ما قبلناها كألقاب فخرية)، إلا أن لقب أمير ليس كذلك.

ونظر علماء لاحقون إلى كتاب من القرن الحادي عشر/ السابع عشر، وهو كتاب «دبستانَ مذاهب» (كتاب الفرق الدينية) لمحمد محسن فاني، على أنه واحد من أكثر الروايات دقة وحذراً، وهذه خاصية ذات أهمية خاصة بالنسبة لكتاب يتناول الاختلافات الدينية[٢٨]. وينوّه شيفر، على سبيل المثال، إلى أن مؤلف الكتاب قد حدد زمن رحلة ناصر

بشكل صحيح، وأنه ضمنّه بعض التفاصيل المتعلقة بمنفاه في بدخشان. ويتفق الخشّاب مع شيفر، فيما عدا تغييره لاسم بلدة ساوج إلى صباح، في أن هذا المصدر يمكن الاعتماد عليه، منوّهاً إلى المقابلات التي أجراها فاني مع إسماعيليّي عصره. ويكتب فاني قائلاً إن «جهّال الناس يزعمون أن ناصراً كانت منتمياً إلى إسماعيلية أَلَمُوت، وإن كتّاباً بعينهم عبّروا كتابة عن أسفهم عندما علموا أنه ربط نفسه بهذا المذهب. لكن الحقيقة هي أنه لم تكن لإسماعيلية أَلَمُوت علاقة البتة مع إسماعيلية الغرب [أي مصر]. وقد سمعنا ذلك حول ناصر من الإسماعيليين أنفسهم.» ويشير فاني هنا إلى حقيقة أن انقسام الإسماعيليين إلى فرعين، الشرقيين (النزاريين) والغربيين (المستعليين) حدث عقب وفاة ناصر وخلافة المستنصر الفاطمي (ت٤٨٧/ ١٠٩٤).

وفي وقت متأخر من القرن الثاني عشر/ الثامن عشر، قام شاعر بلاطٍ يدعى لطف علي بك آذر (ت١١٩٥/ ١٧٨١) بتصنيف مختارات من الشعر الفارسي ضمّنها أيضاً سيراً للشعراء، رتّبها بطريقة بارعة بحسب المكان الجغرافي وليس بالأحرى وفقاً لتسلسلها التاريخي. وقد خدمت هذه المختارات، وهي التي أُطلق عليها تسمية «أتشكده إي آذر» (معبد آذر للنار)[٢٩]، كإحدى أدوات حملته لإعادة الشعر الفارسي إلى مستوى رجل العلم والأسلوب الأكثر كلاسيكية من أسلوب التلافيف المفرطة التعقيد «الهندي» الشائع آنئذٍ. ويخصص آذر، وهو الذي يعد ناصر خسرو واحداً من شعراء الفرس الأوائل، مدخلاً له ذا أهمية يتضمن السيرة الذاتية الزائفة التي أوردها ذكري وتمت مناقشتها فيما سبق، وتسع قصائد شعرية مختارة أو مجتزءات شعرية. والقصائد الشعرية

المختارة هي ذات أهمية بحد ذاتها لأنها توفر سجلاً تاريخياً لما كان شاعر من مئتي سنة مضت (أي آذر نفسه) يعتبره مثالاً للنظم الشعري الفارسي. ولا يمكن التقليل من شأن تأثير مدخل آذر، خصوصاً إذا ما أخذنا في الحسبان حقيقة أن الصور الرائعة الموجودة في مقطوعة ذكري زاد انتشارها عندما تم إضافة السيرة الذاتية الزائفة إلى الطبعة الحجرية الأولى لديوان ناصر خسرو (تبريز ١٢٨١/ ١٨٦٤)، ثم بترجمتها إلى الفرنسية وإضافة أقسام منها إلى طبعة باريس «لسفر نامه» على يد شيفر سنة ١٨٨١.

بحلول نهاية القرن الثالث عشر/ التاسع عشر، قام معلمٌ أكثر إبداعاً واحتراماً في بلاط ملوك إيران القاجاريين، رضا قُلي خان هدايت (١٢١٥- ١٢٨٩/ ١٨٠٠- ١٨٧٢)، بتصنيف مسح هام لسير الشعراء والعلماء والعاملين الآخرين في مجال الأدب حتى زمنه. ويعطي هذا المصنف الموسوم بـ«مجمع الفصحاء»[٣٠]، فيما يتعلق بناصر خسرو، مقدمة تراجمية موجزة ضمّنها عدداً لابأس به من مختارات أشعاره. وينص رضا قلي خان على أنه قد جمع حوالي ١٢,٠٠٠ بيت شعري من «ديوان» ناصر خسرو «الراقي».

فإذا ما قارنا هذا الرقم بـ ٣٠,٠٠٠ التي ذكرها البيدوي، فإن ذلك سيدفعنا إلى الحزن على احتمال فقدان ما يقرب من ٢٠,٠٠٠ بيت إبّان القرون الستة الفاصلة. ويحدد رضا قلي خان تاريخ ولادة ناصر خسرو بشكل صحيح على أنها في سنة ٣٩٤/ ١٠٠٣- ١٠٠٤، كما يذكر، بالإضافة إلى ذلك، الكتب الموجودة لناصر خسرو في زمنه ومن بينها «زاد المسافرين» و«الديوان» بالعربية، و«دستور أعظم» و«سعادت نامه» والنسخة الشعرية لـ«روشنائي- نامه».

وفي كتاب آخرله، المجلد التاسع من «روضة الصفاي ناصري» (أو روضة الطهارة الناصرية)[٣١]، وفي إشارته إلى ملك زمانه، وهو ليس ناصر خسرو، يقول رضا قلي خان في الفصل المتعلق بخراسان أنه يوجد في جبال بدخشان، هزار وباميان، شيعة إسماعيليون يتبعون تعاليم دعاتهم، ولا سيما عقائد واحد منهم يدعى شاه سيد ناصر خسرو العلوي. ويدعى هذا الفرع من الإسماعيليين بالناصرية. وهكذا، لدينا هنا مرة أخرى، أتباع لمذهب مقترن باسم ناصر خسرو، إلا أن الإشارة مبنيّة هنا داخل نطاق مناطق جغرافية محددة. فإذا ما أخذنا الشعبية التي يتمتع بها في تلك المناطق اليوم بعين الاعتبار، فليس من المستبعد كثيراً قبول أن شهرة ناصر خسرو (أوسوء سمعته) قد تواصلت على مدى قرون عديدة.

إنه لأمر يسيرٌ الظفر الآن بالمصادر الصادرة إبان القرن الماضي أو حوله، والقارئ المهتم مدعوّ لاستكشاف الكتب، ولا سيما تلك التي هي لتقي زاده وبراون وإيڤانوف وعلي دشتي ويحيى الخشاب ومهدي محقق. كما ساهم باحثون روس وطاجيكيون عديدون مساهمة هامة أيضاً علماً بأن ميل السوڤييت المسيطر والمتمثّل بإيجاد طرق للنظر إلى ناصر خسرو كمدافع عن الفلاحين يجري اليوم إعادة اعتباره وتقييمه. كما تمّ إنتاج عدد هام من الكتب باللغة الأوردية أيضاً. وعُقِدَ مؤتمر أكاديمي في إيران سنة ١٩٧٦ بمناسبة الذكرى التسعمئة لوفاة ناصر خسرو، وجَمَعَتْ أوراق العمل الناتجة عن المؤتمر والمنشورة حصيلة عمل أكثر من خمسة وثلاثين باحثاً[٣٢].

تبقى نقطتان: الأولى هي أنه في السنوات المبكرة من القرن العشرين، كان الناس في إيران يستظهرون أبياتاً شعرية بعينها تُسقط

سمعة معتقد ناصر خسرو أو تثبت إلحاده، كما يعبر عنها براون[٣٣]. والأبيات لا تُثبت أي شيء من هذا القبيل. بل حتى ولا تشير إلى أي شيء يمكن وصفه «بالمروق من الدين». وحتى إذا ما كانت هذه الأشعار لناصر خسرو، وهناك شك كبير حول ذلك، فإنها تكشف عن أسئلة يتوجب على أيّ طالب ذكي لعلوم الدين أن يسألها. وتشير الحياة الطويلة لهذه الاتهامات مرة أخرى إلى العداوة التي تحمّلها ناصر بسبب معتقداته الإسماعيلية.

النقطة الثانية، وهي أكثر إيجابية، تظهر في محادثة جرت بين عالمين إيرانيين بارزين، ميرزا محمد قزويني ود. قاسم غني، والتي نُشرت خلاصة لها في وقت لاحق، أي في سنة ١٩٤٢. ففي رده على تحدي الدكتور غني بأن يسمي أفضل الشعراء الفرس، قال قزويني، بعد خطاب طويل حول ما يؤلف الشعر الجيّد:

«لقد جرى الاتفاق عموماً على الرد على هذا السؤال لقرون عديدة، وتم في النهاية صرف النظر عن هذه المسألة. وعلى الرغم من جميع الاختلافات في ميول الأفراد وما يفضلون، ورغماً عن الإنشعاب العام في الرأي الذي يدور في خلد الناس بخصوص معظم المسائل، فإن الجميع يتفقون من ناحية عملية على هذا السؤال بالذات؛ وأن أعظم شعراء اللغة الفارسية منذ ظهور الإسلام وحتى اليوم هم الستة التالية أسماؤهم (وكل في تنوعه الخاص)- فردوسي، وخيام، وأنوري، ورومي، وسعدي، وحافظ. ومن وجهة نظري، يمكن للمرء أن يضيف بثقة الفيلسوف العظيم ناصر خسرو إلى هؤلاء الستة، طالما أن جميع الخصائص المميزة والصفات الفنية التي جعلت هؤلاء الستة في الصف الأول من شعراء الفارسية هي موجودة، بتمامها ومن كل جهة، في شخص ناصر خسرو...»[٣٤].

وكما تُظهر عملية مسح المصادر الأدبية هذه، فإن الشخصية الدينية والأدبية والسياسية لناصر خسرو أخذت شكلها خلال حياته، وهي شخصية اجتمعت، وتغذّت بنيران توأمي الخصومة والإعجاب، لتجعله يبدو إما كملك ذميم يخدع أتباعه الغافلين نازلاً بهم إلى درب الإلحاد والسحر والشعوذة، أو كفيلسوف ناسك يحث أتباعه على الثبات على درب النجاة بالالتفات إلى إحاطته بالحقيقة التي تظهر في شعره ونثره وشخصيته الملهمة. في كلا الحالين، تنتهي صورة ناصر خسرو إلى أقصى حد، كوسيط ببساطة إما للخير أو الشر. ومثل هذه الصورة المبالغ فيها تبعدنا عن الإنسان الحقيقي، الذي عاش وتطور عبر الزمن، وواجه مخاوف بحث روحاني شائك، وكانت رغبته في الحياة تتقد بالقناعة بأن لكلّ شيء هدفاً أسمى، وأن العناية الإلهية تحفظ الكون وكل ما هو خارج الكون، وأن مهمته كانت البحث عن هذه الحكمة الإلهية والدعوة إليها في هذا العالم.

الهوامش

١ – نشر إيفانوف هذا العمل ، «مشكلات في سيرة ناصر خسرو» (بومباي ، ١٩٥٦) كطبعة معدلة لكتاب «ناصر خسرو والإسماعيلية» (بومباي ، ١٩٤٨) . كما نشر براون مقالتين حول ناصر خسرو ، الأولى في مجلة الجمعية الملكية الأسيوية (١٩٠٥) ، ص٣١٣ – ٣٥٢ ؛ والثانية في كتاب «تاريخ فارس الأدبي» (كمبردج ، ١٩٢٤) ، م٢ ، ص٢١٨ – ٢٤٦ .

٢ – «رسالة الندامة في معرفة القيامة» في كتاب تقي الدين محمد كشي المعروف بذكري ، خلاصة الأشعار وزبدة الأفكار ، المصنف حوالي ٩٩٣/ ١٥٨٥ . انظر المقالة المنشورة في مجلة الجمعية الملكية الأسيوية (١٨٤٧) ، ص٢٠ .

٣ – على سبيل المثال ، رضا قلي خان هدايت ، مجمع الفصحاء ، م١ (طهران ، ١٨٧٨) ، ص٦٠٨ ؛ ز . صفا ، تاريخ أدبيات در إيران (ط ٥٠ ، طهران ، ١٩٣٣) ، م٢ ، ص٤٤٣ .

٤ – انظر بخصوص هذه الشكوك ما كتبه ثاكستون حديثاً في ، A Millennium of Classical Persian Poetry (Meriland, 1994), p. 21.

٥ – أبو المعالي محمد بن عبيد الله ، بيان الأديان ، تحقيق ع . إقبال وس . م . سياقي (طهران ، ١٩٩٧) ، ص٥٥ – ٥٦ .

٦ – لم يعد «دليل المتحيرين» موجوداً .

٧ – يشير ناصر في كتابه ، «وجه دين» إلى أنه هو «صاحب الجزيرة» .

٨ – تمت ترجمة كلمات «بَدْ دين ، بَدْ مذهب ، ملحد» التي استخدمها ناصر خسرو إشارة إلى الاتهامات التي ألصقت به على أنها «هرطقي ، لاديني ، ومخالف للدين الصحيح» . وتمّ تجنب كلمة «الإلحاد» أو إنكار وجود الله لأن خصومه لم يلصقوا به هذه التهمة قط . لكن صفة «الإلحاد» دخلت ، مع ذلك ، في الاستخدام العربي . انظر على سبيل المثال ، براون ، التاريخ الأدبي لإيران ، م٢ ، ص٢٤٢ – ٢٤٣ .

٩ – فريد الدين العطار ، لسان الغيب (طهران ، ١٩٦٥) ، ص١٨٨ ، حيث قرأ كلمة مولكان على أنها يومغان . انظر أيضاً ، جعفر شعار ، تحليل سفرنامه ناصر خسرو (طهران ، ١٩٩٢) ، ص٣١ ؛ براون ، التاريخ الأدبي ، م٢ ، ص٥٠٩ .

١٠ – كتب ناصر الدين أبو سعيد البيراوي كتاب «نظام التواريخ» سنة ٦٧٤/ ١٢٧٥ ؛ وتم نشره في حيدر آباد ودكان ، ١٩٣٠ .

١١ – أخطأ البيراوي في القول إن أصفهان ، وسط إيران ، هي مكان ولادة ناصر خسرو . إذ كتب خسرو في أكثر من مكان وبوضوح أنه ولد في قباديان من أعمال مرو في أفغانستان اليوم .

١٢ – بخصوص الجدل حول تاريخ ولادة ناصر خسرو ووفاته ، انظر مقدمة تقي زاده للديوان (طهران ، ١٩٢٥ – ١٩٢٨) ، وإيڤانوف ، مشكلات ، ص١٥ – ١٦ ، ٤٧ .

١٣ – يُمنح سليلو النبي محمد احتراماً خاصاً في الإسلام ولاسيما في التشيع حيث يُطلق عليهم السادة أو الأشراف . ويلبس هؤلاء عمائم سود أو خضر . ويروي البيداوي عليهم أن ناصر خسرو قد سُمي بالشريف ، بينما أشار رضا قلي خان إليه بالسيد . أما مهدي محقق ، أحد محققي الطبعة النقدية للديوان ، فيستنتج أن ناصر خسرو لم يُطلق على نفسه لقب شريف أو سيد ، وهو ينكر بالتالي هذا النسب .

١٤ – انظر الخشاب ، ص ٥ – ٧ .

١٥ – لم يكن ذلك صعباً طالما أن أمية الخرقاني كانت إحدى نقاط افتخاره . انظر :

Schimmel, Mystical Dimensions of Islam (Chapel Héll, N. C, 1975), pp. 222.

١٦ – الشطر الثاني المترجم أدناه كما ورد عند البيراوي ودولت شاه ، تذكرة ، ص١٤ ، يختلف عما هو موجود في كلتا طبعتي الديوان . «الجوهران يدوران في الأعالي خارج السموات السبع/ ونورهما يضيء كلا العالمين والبشر أيضاً .

١٧ – شيميل ، الأبعاد الصوفية ، ص٨٩ – ٩٠ .

١٨ – جرى تأليف كتاب «آثار البلاد وأخبار العباد» سنة ١٢٨٦/٦٧٤ من قبل زكريا بن محمد القزويني (ت . ١٢٨٢) . قارن ما ورد عند شيفر ، ص IV - V مع الخشاب ، ص٧ .

١٩ – رشيد الدين فضل الله ، جامع التواريخ ، تحقيق دانش پزوه وزنجاني (طهران ، ١٩٥٩) ص٧٧ .

٢٠ – ولد الملا نور الدين عبد الرحمن جامي في بلدة جام في خراسان سنة ١٤١٤م وتوفي في هرات ١٤٩٢ . ويضم كتاب بهارستان الذي ألفه جامي سنة ١٤٨٧ ثمانية فصول ، الفصل السابع منها يسرد حوالي ٣٥ شاعراً . براون ، التاريخ الأدبي ، م٣ ، ص٥١٥ .

٢١ – شيفر ، ص VI - VII والحاشية رقم (٢) . الخشاب ، ص١٠ ، يقول يبدو أنه لم يكن عند جامي أياً من كتب ناصر خسرو عند كتابته لعمله ؛ وهو أمر محتمل جداً .

٢٢ – إيڤانوف وعدد آخر من زملائه لم يكونوا قادرين على تحديد أي من هذه التنويهات لناصر خسرو في كتاب «تمهيدات» لعين القضاة الهمداني (ت٥٢٣/١١٢٨) . إيڤانوف ، مشكلات ، ص٧ – ٨ ؛ الخشاب ، ص٤ ، ٤٧ .

٢٣ – أمير دولت شاه ، ابن علاء الدولة بختيشاه غزي السمرقندي (ت. ٩٠٠/ ١٤٩٠) لا تزال آراؤه بخصوص الشعراء الفرس أساساً لكثير من الدراسات ، ولو أنه اشتهر بمبالغاته وأخطائه في كتابه ، تذكرة الشعراء ، تحقيق براون (لندن – ليدن ، ١٩٠١) . انظر براون ، التاريخ الأدبي ، م٣ ، ص٤٣٦ – ٤٣٧ ؛ الخشاب ، ص١٠ – ١١ ؛ شيفر ، ص V - VI .

٢٤ – مجتزءات من قصائد ١١٢ و ١٨٩ من الديوان ، تحقيق ، محقق .

٢٥ – انظر الحاشية رقم (٢) أعلاه .

٢٦ – كتب غياث الدين بن همام الدين المعروف باسم خوند أمير (ولد في هرات سنة ٨٧٩/ ١٤٧٤ وتوفي في كجرات سنة ٩٤١/١٥٣٣) «حبيب السير في أخبار أفراد البشر» سنة ١٥٢٣ ، براون ، التاريخ الأدبي ، م٤ ، ص٤٤٥ ؛ الخشاب ، ص١٦ – ١٧ .

٢٧ – أمير خسرو دهلوي ، شاعر وموسيقي غزير الإنتاج ، ولد في الهند سنة ١٢٥٣م ، حيث كان والده قد فرّ من بلخ من وجه الاجتياح المغولي . براون ، التاريخ الأدبي ، م٣ ، ص١٠٨ – ١١٠ .

٢٨ – ولد محمد محسن فاني قبل سنة ١٦١٨ في بتنا وأكمل كتابه ، «دبستان مذاهب» بحلول سنة ١٦٥٧ . انظر الخشاب ، ص١٩ .

٢٩ – لطف علي بك آذر ، آتَشْكِدَيَ آذر (بومباي ، ١٨٦٠) ، ص٢٠٢ – ٢٠٨ .

٣٠ – مجمع الفصحاء ، طبعة حجرية في طهران سنة ١٨٧٨ في مجلدين . وما كتبه حول ناصر خسرو هو في المجلد الأول ، ص٦٠٧ – ٦٣٣ .

٣١ – طبقاً للخشاب ، ص١٩ – ٢٠ ، دون ذكرٍ للمصادر .

٣٢ – كوهجيري ناصر خسرو ، يد نامه ي ناصر خسرو (مشهد ، ١٩٧٦) .

٣٣ – براون ، التاريخ الأدبي ، م٢ ، ص٢٤٢ – ٢٤٤ . (تورد المؤلفة عدة مقطوعات شعرية ترجمها براون تشهد على مواقفه الدينية كالجبرية والاختيار وأن الدنيا هي دار ممر ، وقيامة الجسد وغيرها ، مما ينفي إلحاده) .

٣٤ – اقتبسها أربري ، الأدب الفارسي الكلاسيكي (لندن ، ١٩٥٨) ، ص٢٤٨ .

الفصل الثالث

عجائب هذا العالم

«وقـــد ســمــعـت كــثــيــراً عن هذه المآدب ،
فــرغـــبـت فـي رؤيتـــهـــا رأي الـعـين .»
(سفرنامه، ٥٦)

الدرّة في محارتها التافهة والياقوتة في منجمها القذر ترمزان، بالنسبة لناصر خسرو، إلى الروحاني كامناً داخل الجسماني؛ إلى النفس حبيسة داخل الجسد. إنه يدعو قرّاءه إلى اكتشاف الألق المستور داخل ذواتهم. ويحض كل شخص على التخلي عن السير وراء المتع الجسدية والسعي، بدلاً من ذلك، وراء المتع الروحانية. إنه يفعل ذلك مرات عديدة وبحماسة شديدة حيث يصبح من السهل النظر إلى ناصر خسرو على أنه ناسك بغيض لا يُعنى إلا باستنكار الأشياء الأرضية فحسب.

لكن، كم هذا التشخيص أُحادي الجانب! فهذا رجل لم يكتف بزيارة القدس، بل قام بقياس أبعاد المدينة مستخدماً قدميه لتحديد المسافات خطوة خطوة. وهذا رجل لم يكتف بالاستماع إلى أخبار التراث المحلي المأثور؛ بل قام باختباره. فعندما أخبره السكان المحليون بأن وادياً بعينه

قـرب القـدس يدعى «وادي جـهنم»، لأن المرء يسـتطيع أن يسـمع، وهو على حافته، صراخ الناس في جهنم، ذهب إلى هناك ليرى بنفسه فدوّن قائلاً: «ذهبت إلى هناك لكنني لمن أسمع شيئاً». (سفر نامه، ٢٢)

ونجد عند كل منعطف أن عنايته بتفاصيل العالم المادي تعكس عقلاً مندهشاً بكلٍ من صنائع الله وإنجازاته البشرية، ومعترفاً بفضلهما. ففي مدونات رحلاته، وفي أشعاره، بل وحتى في أعماله الفلسفية، تتكشّف عين ناصر الثاقبة وإحساسه بالإعجاب بكل ماهو موجود عن عشق للجمال وفيض من كل الأنواع. وتنطوي عشرات عديدة من أشعاره على مدح للطبيعة ساحر لدرجة أنه لا يمكن أن يعود الفضل فيه إلى براعته الشعرية لوحدها، بل لا بد وأنه يستقي فعلاً من بعض المشاعر القلبية والخبرة الشخصية بالحياة.

«ما مرق الكلام؟ المعنى والتلميح.
استحضر كلمات جديدة مرة بعد مرة لتلميع قدْرِك.
ليس علينا الخوف من التكرار في الشعر
لأن الكلام الجميل يصبح ممتعاً بالتكرار
وحتى مرق الإله، لذيذ الطعم ذو رائحة شهية ولون جميل،
ومصنوع من تفاح وبرتقال وجوز وكمثرى ورمان.»

(الديوان، ١٨٠: ٧-٩)

من المؤكد أن ناصر خسرو قد انشغل بالدنيا بشكل فعّال. ففي بيروت يوجد نوع من الحجارة يقول عنها إنها «من الصلابة بحيث لا يؤثر فيها الحديد.» (سفرنامه، ١٥). وهو يعلم ذلك ليس لأن أحداً من الأهالي أكّد له ذلك، وإلا لكان قد ذكره كما فعل في أمثلة عديدة

أخرى، ولكن لأنه جرّب ذلك بنفسه وضرب حجراً منها بقطعة من حديد أكثر من مرة.

ولا تتوقف عجائب الطبيعة عن كونها جديرة بالتدوين في دفتر ناصر. إنه يدون تفاصيل لا نهاية لها لتأديب القوم وتسليتهم عند عودته إلى بلخ. «وقد رأينا في الطريق كثيراً من نبات السذاب الذي ينبت برياً.» (سفرنامه، ٢٠) وهناك، قرب حيفا، «رأينا عظام حيوانات بحرية كثيرة مختلطة بالتراب والطين، وقد تحجرت من كثرة ما ثار عليها من الموج.» (سفرنامة، ١٩)

إن مثل هذه الحكاية حول الأثر الغريب للبحر ستكون مدهشة على نحو خاص بالنسبة لمستمعين يعيشون في صحراء أو في مناخ قاري في عمق البر بعيداً عن البحر.

إن كل ما يصدر عن الطبيعة يُقصَدُ منه، وفقاً لناصر خسرو، استخدامه كمنح ينعم الله بها على البشر؛ وعلى هؤلاء استخدام عقولهم وطاقاتهم بشكل مُبدع على نحو خاص من أجل تناول ما مُنح لهم وتحويله إلى منتجات مفيدة وجميلة. ففي لحظة تأمّل عقب أدائه الصلاة في مسجد قيسارية، يرى زيراً من الرخام ثم يتعجب، بعين الشاعر وذهن الحكيم، كيف أنه عميق بحيث يكفي لمئة منّ كيل من الماء مع أنه في «رقة الخزف الصيني.» (سفرنامه، ١٩) وبالقرب من المسجد الجامع في طبرية، بنى الناس حماماً على نبع حار؛ والماء «ساخن لدرجة لا يستطيع أي مستحم أن يصب منه مالم يمزجه بماء بارد.» وواضح أنه يقدّر كلاً من تطرّف الطبيعة والقريحة الإنسانية في تسخير شيء مضرٍ في كينونته وتحويله إلى شيء مفيد للجماعة. ونرى في قوله «ودخلت إليه لأختبره»

أنه لم يدع الفرصة تفوته من غير أن يختبر ذلك شخصياً (سفرنامه، ١٨) أنه لم يدع الفرصة تفوته من غير أن يختبر ذلك شخصياً (سفرنامه، ١٨). إنه لا يريد أن يفوّت تجربة تنير الذهن.

وكما أن العبقرية الإنسانية قد أتقنت استخدام هذين العنصرين الطبيعيين الاثنين (زيرٌ من حجارة وحمامٌ صحي من ماء ساخن)، فقد أنتجت أيضاً أشياء جديدة لم يكن العالم، «بكل عظمته»، قادراً على إبداعها. ففي مملكة الحيوان، أنتج العقل الإنساني حيوانات جديدة (كالبغال) من الجمع بين الخيل والحمير. بل حتى أن الناس قد مزجوا ببراعة بين مملكتي النبات والحيوان لصنع منتج جديدة بالكلية، ألا وهو الحرير. فجزء من عظمة الحرير يكمن في حقيقة أن مثل ذلك الجمال يخرج من ديدان تتغذى بورق التوت. ويأتي ألق الإنسانية من قدرتها على تصوّر شيء يقع خارج حدود المباشر؛ فتأتي بمنتج ثانوي للديدان وتحوّله إلى نسيج بديع خلاب (خوان إخوان، ١٢٠).

ويعمل البشر أيضاً على اختراع مناسبات اجتماعية جميلة من أجل فرحهم المشترك. ففي القاهرة، اشتهر الخليفة بإقامة مأدبة باذخة في العيدين. ويبذل ناصر قصارى جهده في الإقناع للحصول على إذن للنظر إلى تلك المأدبة الملكية التي يرعاها الإمام- الخليفة المستنصر. وقد شرح ناصر، في جزء من جداله، نافياً كونه مجرد ريفي جلف يرغب في التلصص كسائح عادي. إنه بالأحرى يستحضر عين الخبير حيث كان قد شهد الثراء الذائع الصيت لبلاط محمود الغزنوي وولده مسعود وأبهته.

«... وقد سمعت كثيراً عن هذه المآدب فرغبت في رؤيتها رأي العين، فذهبت إلى أحد كتّاب السلطان، وكنت قد صاحبته فتوطدت

الصداقة بيننا، وقلت له: رأيت مجالس ملوك وسلاطين العجم مثل السلطان محمود الغزنوي وابنه السلطان مسعود، وقد كانا ملكين عظيمين ذوي نعمة وجلال، وأريد أن أرى مجلس أمير المؤمنين. فنقل رغبتي إلى الموكل بالستار، المسمى صاحب الستر.» (سفرنامه، ٥٦)

وعندما يتمكن أخيراً من القيام بجولة خاصة في اليوم الذي سبق العيد، يكاد لا يستطيع إخفاء غبطته بالمشاهد التي رآها بعينه. ويعتذر لقرائه لأن التفاصيل التي يدوّنها تقصّرُ كثيراً في وصفها للرفاهية المعروضة التي تكاد لا تُحتمل. ويأتي هذا العيد الخاص للاحتفال بنهاية شهر صوم رمضان الطويل سنة ٤٤١/ ١٠٤٩.

«حين دخلت من باب السراي رأيت عمارات وصفف وإيوانات إنْ أصفْها فقد يطول الكتاب. كان هناك إثنا عشر جناحاً، أبنيتها مربعة، وكلها متصلة بعضها ببعض. وكلما دخلت جناحاً منها وجدته أحسن من سابقه، ومساحة كل واحد منها مائة ذراع في مائة، عدا واحداً منها كانت مساحته ستين ذراعاً في ستين. كان في هذا الأخير تخت يشغل عرضه بتمامه وعلوه أربع أذرع، وهو مغطى بالذهب من جهاته الثلاث، وعليه صور المصطاد والميدان وغيرهما، كما أن عليه كتابة جميلة، وكل ما في هذا الحرم من الفراش والطرح من الديباج الرومي والبوقلمون، نسجت على قدر كل موضع تشغله. وحول التخت درابزين من الذهب المشبك، يفوق حد الوصف ومن خلف التخت، بجانب الحائط، درجات من الفضة. ويلغ هذا التخت من العظمة أني لو قصرت هذا الكتاب كله على وصفه ما استوفيت الكلام فيه، وما كفى.

وقيل إن تخصيص السكر في ذلك اليوم الذي تُنصب فيه مائدة السلطان، خمسون ألف مَنّ. وقد رأيت على المائدة شجرة، أُعدت للزينة،

تشبه شجرة الترنج، كل غصونها وأوراقها وثمارها مصنوعة من السكر. ومن تحتها ألف صورة وتمثال مصنوعة كلها من السكر أيضاً. »

إن مثل هذه التفاصيل الحسية لا يمكن أن تنبع من حب بسيط للسلطة والثروة، أو حتى من الأشياء بحد ذاتها. فهناك إعجاب عميق بالقدرة الإنسانية -القدرة على التصميم والخلق والتنظيم- لكن الأهم من ذلك كله، هو القدرة على تصوّر ما بعد الحاضر. ويقف الإعجاب بالرغبة الإنسانية لتحقيق المزيد، ومعرفة المزيد، في صلب فلسفة ناصر خسرو الخاصة بالوجود كله. إنه يرى أن النشاط الأساسي للنفس الإنسانية (المشتق من جوهرها ومن خواصها، وليس المفروض عليها من الخارج) يكمن في سلوكها نحو كمالها أو تحقيق ذاتها. كما يرى أن هذا الأمر يتضح من خلال التقدم الذي يحقق كل فرد عبر حياته. إذ كلما تحقق هدف مرغوب ما، تحل رغبة أخرى محله. فما إن يتعلم طفل رضيع الحبو حتى يطمح في تعلم المشي. والتقدم عبر الحياة هذا له جانبان: جسماني وروحاني، فهو رحلة تسير عبر جميع عناصر هذا العالم وتمضي متلازمة يداً بيد مع الرحلة الباطنية للنمو الروحاني. ويمكن تلمّس أثر إيمانه بحقيقة التوق الإنساني لمثل رحلة الحج هذه باتجاه تحقيق الذات في طول كتاباته وعرضها، وتظهر واضحة للعيان في مراحل حياته الخاصة.

التعليم المبكر والحياة في البلاط

نحن على علم بأن ناصر خسرو قد سار على نهج أفراد آخرين من عائلته فالتحق بخدمة الإدارة الحكومية في ظل الغزنويين وخلفائهم السلاجقة. فقد وجد عند عودته من رحلته التي دامت سبعة أعوام، على سبيل المثال، أن أحد إخوته كان يعمل في حاشية أبي نصر، وزير أمير

خراسان[1]. وهكذا، فإننا على علم بأن انتماءه إلى أسرة متعلمة ناجحة وذات مكانة عالية، وبالحكم من خلال الكتّاب والعلماء ذوي المراتب العالية الذين قابلهم خلال رحلته، وكذلك من خلال إنتاجه الفكري الخاص، قد وفّر له فرصة تلقي تعليم كامل في آداب وعلوم عصره، بما في ذلك علوم الدين والفلسفة والرياضيات.

وليس هناك من شك، على الرغم من وجود بعض الآراء العلمية المخالفة، بأن ناصراً قد لقي تدريباً جيداً جداً في التعليم بالعربية، ولا سيما في الدراسات القرآنية والأحاديث بكل تأكيد. فشعره ونثره مجللان بالتلميحات إلى، بل وبنصوص لأقسام فعلية من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية والأشعار العربية. كما يستخدم ناصر، في بعض الأحيان، كلمات مفردة أو عبارات مأخوذة بوضوح من القرآن، مثل «دار السلام»، و«أصحاب الرقيم»، و«اللؤلؤ المكنون.(٢) ونجد في أبيات أخرى أنه يأخذ معنى النص الديني وينسجه بمهارة في نسيج أبياته الشعرية.

عندما وصل ناصر خسرو إلى بلدة قرول قرب حرّان (ربما هي أورفة الحديثة أو الرها في العصور الوسطى)، سرعان ما اجتذب خبر وصوله أحد المعجبين الطامعين بلقائه. فقد حضر أعرابي، في الستين من عمره تقريباً، وجلس إلى جانب العالم الرحالة. وهنا يعبر ناصر بتواضع عن دهشته إزاء شخص جاهل بلغته، وهي اللغة التي كانت أجنبية بالنسبة لناصر خسرو ثم من الواضح أنه أصبح متقناً لها. قال [الأعرابي]: «حفظني القرآن، فلقنته «قل أعوذ برب الناس» فكان يقرؤها معي، فلما وصلت إلى آية «من الجنة والناس» قال: أقول أيضاً سورة «أرأيت الناس»، فقلت هذه السورة ليس قبل تلك فقال: «ما سورة نقالة الحطب»، ولم يعرف أنه قيل في سورة

"تبَّت" حمالة الحطب لا نقالة الحطب. ولم يستطع هذا الأعرابي المشرف على الستين، في تلك الليلة، أن يحفظ سورة «قل أعوذ »، مع تكراري لها معه». (سفر نامه، ٩-١٠)

دروس شعرية

كثيراً ما قام الشعراء في بلاطات المسلمين من العصر الوسيط بمهام المفاوضين بين المتنافسين أو المستشارين للملك يوجهونه في اتجاهات تتطلّب الحيطة والحذر. كما كان يؤتى بالشعراء لإضفاء المرح على حالة محزنة أو لتعظيم مناسبات سعيدة. وكان شعراء البلاط الناجحون في عداد المشهورين في زمانهم، أغنياء يحتذى حذوهم، وتحفظ عامة الناس أقوالهم. لكن، بما أن هدفهم الأساسي كان إرضاء الحاكم، لذلك كانت مهمتهم المعتادة هي المديح. أما الذين فشلوا في إظهار العناية بالجوانب النفسية أو السياسية لوظيفتهم، وجدوا أنفسهم فقراء مبعدين أو ربما أسوأ من ذلك.

سَخِرَ ناصر خسرو من حياة شاعر البلاط، والأرجح أن ذلك يعود إلى خبرته في بلاطات الغزنويين والسلاجقة، حيث شهد خبرة أولية في التسليم التملقي للشعراء الرسميين. وازدادت مرارته حتى أكثر من ذلك فيما بعد، وشملت أولئك الذين يثرون من مديحهم لذوي السلطان. لكن ذلك لا يعني القول بأنه لم يعرف كيف يكتب الشعر التقريظي -فالحالة بعيدة جداً عن هذا الاحتمال- إذ نجده يصب مديحه للإمام- الخليفة المستنصر الفاطمي حتى من مقرمنفاه، كما يمتدح في أعمال فلسفية عديدة له الأمير الذي وفّر له الملجأ في يومغان. غير أن مدائح ناصر

كانت دينية في مجملها، مستوحاة من إخلاصه لآل بيت النبي. وقد ميَّز هو نفسه بين مدح شخص يستحق المديح وبين مجرد التملق لشخص يمسك بيديه زمام كيس نقودة.

وقد ترجمتُ هنا الثلث الأول من إحدى قصائد ناصر خسرو (رقم ٦٤ من الديوان) كنموذج لموضوعات شعره واستعاراته وتراكيبه[٢]. وكانت القصيدة هي الشكل المفضل من الشعر لديه. ويقوم قسم من المتعة التي نحصل عليها من قراءة هذه القصيدة على ملاحظة كيف أنها تبقى متماسكة بينما هي تنتقل متقدمة عبر كل مصراع من مصراعي البيت، تنحو في آن باتجاه مشهد ما، وترتد في آن آخر لتلتقط كلمة من بيت سابق. وفي حين يمكن لهذه الترجمة أن تقدم بعض الإحساس بالبناء الشعري إضافة إلى بعض المشاهد الصارخة التي يستحضرها الشاعر، إلا أنها لن تكون عادلة تجاه المتع الحسية للجناس والعرض اللفظي والقوافي الداخلية والختامية. وعلى سبيل المثال، تحمل الكلمة التي تُرجمت هنا على أنها «أزرق» (نيلوفر) الكثير من الوزن، لأنها لا تعني الزرقة السماوية لوردة الـ(نيلوفر) فحسب: مشيرة إما إلى مجد الصباح أو زنبق الماء، أو النينوفر، بل إن الكلمة نفسها تشتق من مزيج من الكلمة السنسكريتية «نيلو» بمعنى أزرق داكن، وكلمة «فر» الإيرانية القديمة التي تعني البهاء الإلهي، أو النور، أو المجد. وكانت كلمة «نل» (nil) تستعمل في الإنكليزية حتى حوالي سنة ١٦٠٠م لتعني نبات النيل والخضاب. أما بالنسبة للأذن، فإن ناصر يردد القافية الداخلية للنيلوفر في كلمة «نِكوهش» (nicuhish) وتعني اللوم أو التأنيب و(نِيْك) بمعنى جيد. وبالنسبة لعين العقل، فعجلة السماء هي القبة السماوية الزرقاء الدوارة؛

قبة طبيعية جداً ذات نجوم مصطفة في هيئات ثابتة، تتحرك بتوافق تام كعصي العجلة، وتشرف من فوق على جميع العالم السفلي. ومثل هذه العجلة هي بالطبع عجلة التقادير، أي (Fortuna) أو القدر (Fate). ويستنكر ناصر في شعره، كما في حياته، فكرة القدر وتوجيه اللوم إلى النجوم بخصوص المشكلات التي يقع فيها المرء. ويقول إننا نحن من نخلق نجوم نحسنا ونحن من ندفع الثمن. ولا يزال بيته القائل «عندما تكون أنت من يصنع نجم نحسك، فلا تبحث في السماء عن نجم سعدك.» قولاً مأثوراً شعبياً عند الإيرانيين حتى يومنا هذا.

«لا تلمْ عجلة السماء الزرقاء؛
سحقاً لمثل هذه الظنون المسكّنة!
تذكّر جيداً أن هذه العجلة هي أسمى من كل الأفعال،
وليس من المناسب للحكيم أن يلوم الخير.
مادام العالم يتبع عادته في تعذيبك،
فعليك تعلّمْ عادة إظهار الصبر.
أنزلْ الحمل الثقيل عن ظهرك اليوم؛
ولا تؤجلْ هذه النصيحة إلى الغد!
عندما تكون أنت من يصنع نجم نحسك،
فلا تبحث في السماء عن نجم سعدك.»

ثم ينتقل الشاعر إلى موضوع أن يكون المرء صادقاً مع نفسه، ومع هدفه، وأن يجعل أفعاله تضاهي النفس (أو الذات) الباطنة. فالنفس الباطنة، بالنسبة لناصر خسرو، هي النفس الحقيقية، وتتكشّف نوعيتها من خلال الأفعال الخارجية (أو الظاهرة).

«كيف يمكنك جَعْلُ وجهكَ وجهاً ملائكياً؟
بجعل أفعالك أفعال الملائكة.
لقد رأيتَ بالتأكيد زنابق الربيع
تشعُّ كنجم العيوق في الحقول!
لكن حتى إذا ما أشرقت زنبقة وشعّتْ كنجم،
فإنك ستظل تراها زنبقة، لكنها متخفية.
أنت نَبيهٌ وقادر،
فلماذا لا تحمل ملامح الرجل الحكيم الخيّرة؟»

الزنابق هنا هي أمثلة على الصدق أو الأمانة. وعلى الرغم من كون الزنابق متألقة زاهية الألوان، ويمكننا القول إنها تشع كالنجوم (كنجم العيوق مثلاً)، فنحن على علم تامٍ بأنها ليست نجوماً. فالشيء الظاهر أو الخارجي ليس هو ما يهم. إن أزهار النرجس وأشجار البرتقال تنجز، بطبيعة من الألوان الرائعة في أزهارها وثمارها وأوراقها، أنواعها تماماً كما هو الحال مع القادة من البشر المزينين بالفضة والذهب والجواهر، والمنعم عليهم بالرايات والأعلام والمضارب. لكن الشجرة التي تختار ألاّ تحمل الثمار، وألاّ تنجز أسمى دور لها، فإنها تُحرق في النار، وهذه إشارة مباشرة إلى العقاب الذي ينتظر الناس الضالين في جهنم. ولتجنب هذه النهاية، على الناس اختيار العلم والمعرفة، أروع ثمار الوجود الإنساني.

«انظر كيف أن النرجس المتفتق من براعمه حديثاً، والفضة
والذهب اللامعين، تحاكي ألوان تاج الإسكندر!
انظر كيف أن أشجار البرتقال، بثمارها وأوراقها ذات

الألوان المتعددة، تتغنى بمضارب قيصر الملونة!
لكن شجرة الحور تبقى بلا شيء،
لأنها اختارت ألاّ تحمل أية ثمار.
فإذا ما أدرتَ رأسك بعيداً عن العلم،
فإنك لن تصبح قائداً، رفيع المقام أبداً.
فهم يحرقون خشب الشجر الذي لا يثمر،
وهذه نهاية تناسب من لا ثمر له.»

ثم يقوم الشاعر، في البيت التالي، بجمع كل هذه الأشياء بعضها مع بعض، بشكل منسجم مع المشهد الأساسي في أول بيت، محققاً بذلك بُنية متماسكة في بيان عام رنّان حول المسؤولية الفردية:

«لكن إذا ما اختارت شجرتك ثمرة المعرفة،
فإنك ستقبض بيدك على عجلة السماء الزرقاء!»

نتبيّن في هذا، أي في الثلث الأول من قصيدة واحدة فحسب، موضوعات المعرفة الرئيسة عند ناصر خسرو، وواجبَ كل فرد في السعي جاهداً للحصول عليها. كما نتبيّن أيضاً استخدامه الحي للطبيعة والألوان، وعلى نحو خاص الغرض من الأشجار، مثمرة كانت أم عقيمة. والقول أن بإمكان الشجرة اختيار طريق المعرفة، وأن تكون على علم، وأنها بهذا الشكل فقط تستطيع حمل الثمر- فهذه بالنسبة للشاعر دعوة للبحث الواعي عن المعرفة التي يسيطر المرء بوساطتها على الأحداث في حياته. ويمكن لهذا البحث أن يأخذ المرء بعيداً عن وطنه. كما نتبيّن أيضاً إحساسه بمرور الزمن، ولا سيما زوال العظمة، من خلال إشاراته إلى الاسكندر وقيصر. فهؤلاء، بالنسبة للشاعر، سريعو الزوال سرعة زوال الأزهار. المعرفة وحدها تدوم.

حول فارس والفرس

في حين يكون الاحتفاظ بيوميات رحلة ما فعلاً شخصياً فحسب في بعض الأحيان، إلا أن ناصر خسرو احتفظ في ذهنه، وهو ينتقي ما يدوّن، بجمهوره الخاص كما هو واضح، وأن هذا الجمهور هو سكان خراسان الناطقين بالفارسية. وكانت حدود خراسان تمتد آنئذ داخل أجزاء ما يعرف اليوم بآسية الوسطى وأفغانستان. «ورأيت أموالاً يملكها بعض المصريين لو ذكرتها أو وصفتها لما صدقني الناس في فارس» (سفر نامه، ٥٥)

«وقد رأيت بطرابلس ما رأيت في بلاد العجم من الأطعمة والفواكه، بل أحسن منه مائة مرة... ويصنعون بها الورق الجميل مثل الورق السمرقندي بل أحسن منه» (سفرنامه، ١٣).

وفي قاين مسجد جمعة به مقصورة عليها عقد عظيم «لم أر أكبر منه في خراسان، وهو غير متناسب مع حجم المسجد» (سفرنامه، ١٠٢).

ويعلم الرحالة أن الخراسانيين سيندهشون بالإنتاج المتنوع للمناخ الأكثر دفئاً. فقد كتب يقول: «رأيت في يد غلام بها [أي في طرابلس] وردة حمراء وأخري بيضاء حديثتي القطف (تازه)، وكان ذلك في اليوم الخامس من إسبندارمذ [أي في وقت متأخر من الشتاء] الشهر القديم (فبراير) سنة ٤١٥ من تاريخ العجم»، (سفر نامه، ١٣). لكنه لا يزال يقف ويسجل ملاحظاته آملاً أن فهرساً للحقائق القائمة على التجربة سوف يشهد على صحة ملاحظاته، مدركاً في الوقت ذاته أنه سيكون من الصعب تصديق مثل هذه اللائحة.

«وفي اليوم الثالث من شهر دَي القديم (ديسمبر- يناير) من السنة الفارسية ست عشرة وأربعمائة رأيت في يوم واحد هذه الفواكه

والرياحين: الورد الأحمر والنيلوفر والنرجس والترنج والنارنج والليمون المركب والتفاح والياسمين والريحان الملكي والسفرجل والرمان والكمثرى والبطيخ والعطر والموز والزيتون والبليلج (الإهليلج) والرطب والعنب وقصب السكر والباذنجان والقرع واللفت والكرنب والفول الأخضر والخيار والقثاء والبصل والثوم والجزر والبنجر.

وكل من يفكر كيف تجتمع هذه الأشياء التي بعضها خريفي وبعضها ربيعي، وبعضها صيفي وبعضها شتوي، لا يصدق هذا. ولكن ليس لي قصد فيما ذكرت، ولم أكتب إلا ما رأيت، وأما ما سمعته ثم كتبته، فليست عهدته علي. وولاية مصر عظيمة الاتساع، بها كل أنواع الجو من البارد والحار. وتجلب كل الحاجيات لمدينة مصر من جميع البلاد ويباع بعضها في الأسواق».

(سفرنامه، ٥٣- ٥٤)

«وليس لي قصد فيما ذكرت». أي أنه لم تكن للرحالة دوافع سياسية أو دينية ولا حتى تجارية. إنه يذكر ببساطة كل شخص أو أية تفاصيل جغرافية قد تثير فضوله أو ربما تهمُّ قرّاءه القاطنين في موطنه خراسان. وكتب حول [باب] الكعبة في مكة، «وله حلقتن كبيرتان من الفضة أرسلتا من غزنين، وقد رُكّبتا في مصراعيه بحيث لا تصل إليهما يد إنسان. ومن تحتهما حلقتان أخريان من الفضة، أصغر حجماً، وموضوعتان بحيث تصل اليد إليهما،» (سفر نامة، ٧٦). «والصوف الدقيق الذي يُصدّر إلى بلاد العجم والمسمى الصوف المصري، كله من الصعيد الأعلى، لأنهم لا ينتجون الصوف بمدينة مصر نفسها»، (سفرنامه، ٦٣). «وفي المدينة [تون] كثير من شجر الفستق في بساتين

المنازل. ويعتقد سكان بلخ وطخارستان أن الفستق لا ينبت ولا ينمو إلا على الجبال، » (سفر نامه، ١٠١).

وهو يضيف المعلومة التالية حول السمك، الموجهة إلى القرّاء البعيدين جداً عن أي محيط:

«وقد حكى لي رجل أعتمد على قوله من مدينة عيذاب قال: كنت في سفينة محملة بالجمال لأمير مكة، فمات جمل منها فرموه في البحر فابتلعه سمكة في الحال، ولم يبق خارج غير رجله، فجاءت سمكة أخرى وابتلعت هذه السمكة بالجمل، ولم يظهر عليها أي أثر من ذلك. ويسمى هذا السمك بالقرش.

ورأيت في هذه المدينة جلد سمك يسمونه في خراسان الشفق، ويظنون أنه نوع من الضب، ولكني رأيت في عيذاب أنه سمك وله كل ما للسمك من زعانف، »

(سفر نامه، ٦٦).

ويذكر الرحالة أيضاً، إلى جانب تفاصيل الأشياء، أي شخص فارسي يقابله في طريقه، مثل الشخص الذي التقاه في بلدة البصرة في العراق اليوم: «كان أميرها في ذلك الوقت، ابن أبي كاليجار الديلمي الذي كان ملك فارس، وكان وزيره رجلاً فارسياً اسمه أبو منصور شاه مردان». (سفرنامه، ٩٠). وفي بلدة مهرُبان على شاطئ الخليج في الجنوب من ساحل فارس،

«رأيت علي منبر مسجدها الجامع اسم يعقوب بن الليث، فسألت واحداً كيف كان ذلك؟ فقال: إن يعقوب بن الليث الصفّار استولى على البلاد لغاية هذه المدينة، ولم يكن لأمير آخر من أمراء خراسان هذه القوة، »

(سفرنامه، ٩٧).

غير أن اهتمام ناصر خسرو بالأشياء الفارسية يتجاوز مسألة العثور على مثل تلك الطُرَف لأبناء جلدته من مواطنيه. إنه مقتنع بتفوّق اللغة الفارسية وآدابها وثقافتها على ماسواها، ونادراً ما يفوت فرصة لإبراز ذلك. إن ناصراً يرعى لغته الأم ويحميها من تعريضها لكل من «الخنازير»، أولئك الأمراء العابثين الذين لا يطلبون من الشعر إلا مديح أنفسهم، وللبرابرة الجهلاء، أولئك العاجزين عن استيعاب دقائق اللغة الفارسية وفهمها. إنه يؤاخذ الشعراء الآخرين الذين يرخصون أنفسهم ولغتهم بنظمهم الشعر من أجل المال فقط. فهو يتهمهم بقوله

«أنتم تنظمون الكذب من باب الطمع»، أما

«أنا فإنني ممن يرفضون إلقاء هذه الدرة الثمينة، اللغة الفارسية، تحت أقدام الخنازير.»

(الديوان، ٦٤: ٣٢)

لتقدير كبر شخصية ناصر خسرو كإنسان حق قدرها يجب أن ننظر ونعترف بحقيقة أن زهوه باللغة والتراث الفارسيين يأتي أحياناً على حساب أشياء أخرى. وفي حين قد يبدو من الصعب تقبل هذا الجانب من شخصيته اليوم، إلا أنه لأمر حيوي رؤية ناصر على أنه مستكشف مدقق ورجل علم فخور جداً بماضي ثقافته وإنجازاتها في آن معاً. ويتعلق جزء من موقفه النقدي بالانحطاط الذي يراه في هذه الثقافة، بينما يشير جزء آخر إلى التحولات السلبية في الأحداث السياسية لزمنه بشكل مباشر. ويعاني ناصر بعمق من فقدان خراسان الناطقة بالفارسية لصالح الأتراك السلاجقة الذين يغض منهم بأنهم برابرة جفاة الطباع لا يصلحون سوى أن يكونوا خدماً فحسب. وهويثبت هذه المشاعر في واحدة من قصائده من خلال تكرار

قافية (شُدْ)، بمعنى «أصبح» أو «تحول إلى»، بحيث يدفع كل بيت من الأبيات نقطة التغيير والنقض التي شهدها تدور حوله، إلى مكانها:

«أرض خراسان، موطن الثقافة في يوم من الأيام،
تحولت الآن إلى منجم يعج بالشياطين البرابرة.
كان للحكمة مرة بيت في بلخ، أما الآن فقد
تحول بيتها إلى خراب، وانقلب حظها وتعثّر.
فإذا ما كانت مملكة خراسان مرة مثل مملكة سليمان،
فكيف أصبحت الآن مملكة الشيطان الملعون؟
أرض خراسان أولمت مرة على الدين،
والآن أصبح الدين رفيقاً لقارون الجشع[٤]*.*
وبيت قارون الآن هو كل خراسان،
نموذج للعالم بأسره عن كيفية تكشّف المصير الخبيث.
الأتراك كانوا مرة عبيداً لهم،
لكن الأشياء تتحول تارة إلى هذه الجهة وتارة إلى هناك.
والآن أصبحوا هم أنفسهم عبيداً للأتراك.
ألم يتحوّل نجم خراسان إلى نجم مظلم وخبيث؟
حتى خادم القبشاق أصبح الآن سيداً[٥]*،*
والزوجة الحرة تحولت طوعاً إلى جارية.
فإذا ما أصبح الرجل المعوق سيداً بالنتيجة،
تدهور العلم وتفشت الرذيلة.
لن أسلم قلبي لعبيد هذا العالم،
حتى ولو تعهدتَ بدفع قلبك إلى المصير.

وحتى إذا ما وضعت ثقتك بذئب خبيث،

فإن الحكيم يرى أن الذئب غير جدير بالثقة».

(الديوان، ٣٧: ١٦-٢٦)

وانهال الشاعر بالازدراء على البدو الأميين الذين التقاهم خلال رحلته في شبه الجزيرة العربية، ومع أنه كان مُنشداً بقوّة إلى المدينتين المقدستين، مكة والمدينة، وكان على معرفة جيدة باللغة العربية وآدابها، إلا أنه وجد «بلاد العرب قليلة الخصب، ويسكن أهلها الصحراء ويملكون الدواب والمواشي ويقيمون في الخيام». (سفر نامه، ٧١) ووضعته أسفاره في الأجزاء النائية من شبه الجزيرة العربية في اتصال مباشر مع أسلوب حياة قديمة العهد اعتادت العيش على القليل المتوفر.

«وكان من هؤلاء العرب شيوخ في السبعين من عمرهم قالوا لي إنهم لم يذوقوا شيئاً غير لبن الإبل طوال حياتهم، إذ ليس في هذه الصحراء غير علف فاسد تأكله الجمال، وكانوا يظنون أن العالم هكذا... وكان رفاق طريقنا كلما رأوا ضباً قتلوه وأكلوه، وكانوا يحلبون لبن الجمال حيث وُجد الأعراب. ولم أكن أستطيع أكل الضب أو شرب لبن الجمال. وفي كل جهة في الطريق شجر به ثمر في حجم حبة البسلة، كنت أقنع بأكل حبات منها.»

(سفرنامه، ٨٣-٨٤).

تقدير شديد

لم يقف ناصر خسرو مشدوهاً في بلاط الإمام - الخليفة المستنصر بالقاهرة لوحده فقط. إذ كان قد وقف يمعن النظر في المسجد الأقصى

بالقدس قبل عيد الفطر (رمضان) في القاهرة باثني عشر شهراً، ودوّن تفاصيل بنيته. وفي حين قد نتذمّر من أن الخصائص التي يعددها وتشبه قائمة الحسابات تُقنع، تقريباً، الإحساس بالإعجاب الذي يحسٌ به ويعبِّر عنه بشك فعلي، إلا أن حجم التفاصيل بحد ذاته يمكن أخذه كتعبير عن تهيبه له.

«وقد بنوا به [أي المسجد الأقصى] أبنية غاية في الزخرف، وفُرش بالسجاد الفاخر، ويقوم عليه خدم مخصوصون يعملون به دواماً.

وحين يعود السائر إلى الحائط الجنوبي، على مئتي ذراع من تلك الزاوية، يجد سقفاً، وهناك ساحة المسجد، وأما الجزء المسقوف من المسجد الكبير، والذي به المقصورة، فيقع عند الحائطين الجنوبي والغربي. وطول هذا الجزء عشرون وأربعمئة ذراع وعرضه خمسون ومئة ذراع، وبه ثمانون ومئتا عمود من الرخام، على تيجانها طيقان من الحجارة. وقد نقشت تيجان الأعمدة وهياكلها، وثبتت الوصلات فيها بالرصاص في منتهى الإحكام. وبين كل عمودين ست أذرع مغطاة بالرخام الملون الملبس بشقاق الرصاص. والمقصورة في وسط الحائط الجنوبي، وهي كبيرة جداً تتسع لستة عشر عموداً، وعليها قبة عظيمة جداً منقوشة بالميناء على نسق ما وصفت. وهي مفروشة بالحصير المغربي، وبها قناديل ومسارج معلقة بالسلاسل ومتباعد بعضها عن بعض. وبها محراب كبير منقوش بالميناء، وعلى جانبيه عمودان من الرخام لونهما كالعقيق الأحمر، وإزار المقصورة كله من الرخام الملون. وعلى يمينه محراب معاوية، وعلى يساره محراب عمر رضي الله عنه، وسقف هذا المسجد مُغطى بالخشب المنقوش المحلى بالزخارف. وعلى باب المقصورة وحائطها المطلان على الساحة

خمسة عشر رواقاً، عليها أبواب مزخرفة ارتفاع كل منها عشرة أذرع وعرضه ست عشرة. من هذه الأبواب تُفتح على الجدار الذي طوله عشرون وأربعمئة ذراع، وخمسة منها على الجدار الذي طوله خمسون ومئة ذراع. وقد زين بها باب منها غاية الزينة، وهو من الحسن بحيث تظن أنه من ذهب، وقد نقش بالفضة وكتب عليه اسم الخليفة المأمون، ويقال إنه هو الذي أرسله من بغداد.»

(سفرنامه، ٢٦- ٢٧).

يبدو بوضوح أن ناصر قد استمتع أيضاً ببوابة القدس المغطاة بالألوان، ربما ليس من باب الجمالية فقط، بل لأن النقوش تظهر اسم الخليفة الفاطمي.

«وللرواق جناحان وواجهتاهما وإيوانه منقوشة كلها بالفسيفساء المثبتة بالجص على الصورة التي يريدونها وهي من الدقة بحيث تبهر النظر. ويرى على هذا الرواق كتابة منقوشة بالمينا، وقد كُتب هناك لقب سلطان مصر، فحين تقع الشمس على هذه النقوش يكون لها من الشعاع ما يحير الألباب».

(سفرنامه، ٢٤).

مرة بعد أخرى يبدي ناصر خسرو في رحلاته إعجابه بما يصنعه الناس بأشياء هذه الدنيا- كيف يستخدمون إبداعهم وذكاءهم لجعل هذا العالم أفضل. وهو يفرح بما يتعلمه عن الأساليب المختلفة التي أوجدها الناس حول العالم من إجل كسو مجتمعاتهم وإطعامها وإسكانها وإدارتها، كما في هذه الأمثلة من أرمينيا والرملة وصيدا:

«[في أرمينيا] رأيت الناس عند حدوده يطوفون بالجبل ويقطعون أشجاراً تشبه السرو، فسألت ماذا تعملون بها؟ فقالوا: نضع طرفاً من الشجرة في النار فيخرج هذا القطران من طرفها الآخر، فنجمعه في البئر، ثم نضعه في أوعية ونحمله إلى الأطراف».

(سفرنامه، ٧)

«وفي هذه المدينة [الرملة] رخام كثير. وقد زُيّنت معظم السرايات والبيوت بالرخام المنقوش الكثير الزينة. ويقطع الرخام بمنشار لا أسنان له وبالرمل المكي. ويعملون المنشار على أعمدة الرخام بالطول لا بالعرض فيخروجون منه ألواحاً كألواح الخشب. ورأيت هناك أنواعاً وألواناً من الرخام، من الملمّع والأخضر والأحمر والأسود والأبيض ومن كل لون».

(سفر نامه، ٢٠)

«وفي صيدا سوق جميل نظيف، وقد ظننت، حين رأيته، أنه زُيِّن خاصة لمقدم السلطان أو لأن بشرى سعيدة أُذيعت، فلما سألت قيل لي هكذا عادة هذه المدينة دائماً. وفيها حدائق وأشجار باسقة منسقة حتى لتقول إن سلطاناً هاوياً غرسها وفي كل من هذه الحدائق كشك، وأغلب شجرها مثمر».

(سفرنامه، ١٥).

لكن، ولكي لا يظن القارئ أن ناصر خسرو لم يدوّن سوى الأشياء الجميلة والجديدة أو أنه كان من صنف الخياليين وغير نقدي في ملاحظاته. لدينا هنا مثال بخصوص آرائه في مدينة الطائف التي لا تبعد كثيراً عن مكة:

«وقصبة الطائف هذه مدينة صغيرة بها حصن محكم وسوق وجامع صغيران... وأروني وسط الصخور قلعة خربة، قيل إنها كانت بيت ليلى، وقصتهم في هذه عجيبة».

(سفر نامه، ٨٢- ٨٣)

مع أن الكثير من شعر ناصر خسرو يحذّر، كما سنرى فيما بعد، من الاستسلام لمغريات هذا العالم المادية، إلاّ أن رداء الزهد ينسلُّ بسهولة عن كتفيه. وإذا ما كان علينا النظر إلى ناصر على أنه واعظ ينظر إلى هذا العالم بازدراء فحسب، فإن ذلك يتطلّب منا أن نحجب ليس محتويات الكثير من كتاباته فقط، بل والدوافع الشخصية والروحية الأساسية التي وجهت نشاطاته خلال حياته. لقد اتخذ قراره بالارتحال عبر العالم عقب القرار الذي اتخذه بتكريس نفسه للدين. وعندما عاد من رحلته إلى موطنه لم يختر العزلة والاعتكاف المنفرد، ولا حتى لينذر نفسه لحياة رهبان الدير، بل بالأحرى لتولي منصب رئاسة الدعوة الإسماعيلية في خراسان. ويخبرنا أنه قد خطط بالنتيجة للقيام برحلة أخرى لمشاهدة بلدان ومدن الشرق. ومن الملاحظ أن هذا المفكر المعتدّ بنفسه مقتر بخصوص المحادثات التي أجراها مع المفكرين الذين التقاهم في طريق رحلته، لكنه كريم جداً بخصوص أشكال ومواد بناء أسوار المدن والحلول العبقرية التي صممها السكان للتغلب على العوائق الطبيعية والبشرية. وبينما هو غالباً ما يتبرّم بتقلبات الدنيا، إلا أنه لم يفكر قط بالتخلي عن الدنيا أو عزل نفسه عن نشاطاتها؛ بل الحقيقة هي أنه يندب كل إشارة تفيد أنه لا يزال بعيداً عن مركز الأشياء.

الهوامش

١ - اسم الشقيق هو خواجه أبو الفتح عبد الجليل . مدون في السفرنامه ، ص١٠٣ .

٢ - مهدي محقق . تحليل أشعار ناصر خسرو (طهران ، ١٩٦٥) ، ص٣ - ٤ .

٣ - بقية القصيدة في الفصل الثامن .

٤ - كان قارون وزيراً غنياً وجشعاً لفرعون . واتهم موسى بأنه مجرد ساحر . وبعد تفاخره بثروته انشقت الأرض وابتلعته هو وقصره . وقد ورد ذكره في العهد القديم باسم قوراه ، وذكره القرآن ثلاث مرات (٢٨ ، ٧٦ - ٨٢ : ٢٩ ، ٣٨/٣٩ : ٤٠ ، ٢٥/٢٤) .

٥ - قبشاق (وقفشق أيضاً) هم قبيلة تركية .

الفصل الرابع

نقطة التحوّل

«وأمعنت الفكر فوجدتني لن أسعد مالم أعدل عن كل سلوكي.»

(سفر نامه، ٢)

يَعِدُ القرآن بحياة أخرى بعد الموت، بثواب أو عقاب اعتماداً على الأفعال التي يقوم بها الشخص في هذه الحياة. أما خطورة هذا الوعد فقد برزت إلى الحياة، بالنسبة لناصر خسر، وبشكل رائع في إحدى الليالي في حلم دفعه إلى تغيير سلوكه جذرياً. وقد دوّن لحظة الفراسة هذه في عملين اثنين له: نثراً في كتابه «سفر نامه»، وشعراً في قصيدة طويلة له في «ديوانه». وكلتا النسختين النثرية والشعرية تضيئان أحداثاً مختلفة وتوضحان ردة فعله بضوء مختلف قليلاً، وتتكشّف كلٌّ منهما عن أوجه مختلفة من وجوه شخصيته وروحانيته.

النسخة النثرية

يعيدُ ناصر خسرو رواية كامل قصة تحوله في أول صفحتين من «سفر نامه» بإيجاز ملغز لدرجة يجعل معها القارئ يتمنى لو أنه كان

أكثر كرماً بالكلمات والتفاصيل. إن مؤلف «سفرنامه» يصنّف كتابه بعد أن تجمعت لديه الوقائع. فملاحظاته جاهزة أمامه بالتواريخ والمسافات وأسماء المدن وهو ينسجها بعضها مع بعض بأدنى حد ممكن من التعليق، مضيفاً بشكل متقطع أيضاً تعليقاً تحريرياً يتناول ردة فعله على ما كان قد اختبره، أو مبدياً ملاحظة حول سبب اختياره لتضمين حادثة بعينها. فإذا ما سلّمنا بأنهما توفران شرح ناصر خسرو للظروف وتبريراً ليس لرحلته الجسدية فحسب، بل ولتحوله الروحاني أيضاً، فإن أول صفحتين تحتويان، بهذا الشكل، بعضاً من أكثر الجمل أهمية في مجمل مجموعته. إنهما تزخران بالمعاني.

يبتدئ ناصر بذكر اسمه ووظيفته ببساطة (مقيماً بذلك ارتباطه الأسروي والجغرافي) إلى جانب بعض التقييم الذاتي المتواضع صراحة:

«هذا ما يقول أبو معين الدين ناصر خسرو القبادياني المروزي:

كانت صناعتي الإنشاء، وكنت من المتصرفين في أموال السلطان وأعماله، واشتغلت بالديوان، وباشرت هذا العمل مدة من الزمن، وذاع صيتي بين أقراني. »

(سفرنامه، ١)

ويبدأبعد ذلك بترتيب الحوادث. فيثبت البداية بإعطاء الأسماء والتواريخ والأماكن على نحو دقيق. إنه يعطينا الاسم الكامل لحاكم خراسان- جغري بك، شقيق طغرل بك، المؤسسين معاً للحكم السلجوقي الذي كان قد اجتاح الغزنويين وأزالهم من الطريق. ويروي ناصر أنه كان يسافر بصفته الرسمية في خدمة السلاجقة، بصحبة عدد من الأصدقاء والأصحاب المخلصين، ربما لجباية الضرائب، لكن الغرض من هذه الأسفار

لم يتحدد قط. ويصل الجميع إلى بلدة مرو الرود يوم قران الرأس والمشتري.

«وفي ربيع الآخر سنة ٤٣٧ (تشرين أول ١٠٤٥)، أيام أبي سليمان جغري بك داود بن ميكائيل بن سلجوق حاكم خراسان، ذهبت من مرو في عمل للديوان، ونزلت في ينج دهِ في مرو رود. كان ذلك يوم قران الرأس والمشتري. ويقال إن الله تعالى وتقدّس يستجيب فيه إلى ما يطلب الناس من حاجات، فذهبت إلى زاوية وصليت ركعتين ودعوته تبارك وتعالى أن ييسر لي أمري.»

(سفرنامه، ١)

لكن، في حين كان ناصر يعتقد جزئياً أن ذلك لا يمكن أن يكون سوى خزعبلات شعبية (يقال) ترى أن الله يستجيب للحاجات بناء على مصادفات تنجيمية، إلا أنه يبدو وكأنه الوحيد من بين المجموعة والذي كان على استعداد للاعتراف بإمكانية استجابة الله لرغباته في ذلك اليوم. ولذلك كان عليه أن ينفصل عن المجموعة للصلاة. وبمنحه فرصة طلب شيء ما من الله، فإنه يسأله أن يمنحه القوة الحقيقية. وتجمع الكلمة الفارسية المستخدمة في طلبه، تَوَانْگَري أحاسيس «القوة» و«الثروة»، وبإضافة كلمة «الحق» نرى دليلاً آخر سبق أن وُجد على روحانية ناصر الشخصية وسعيه باتجاه الفهم الباطني.

«فلما عدت لأصدقائي وأصحابي وجدت أحدهم ينشد شعراً فارسياً، فجال بخاطري أبيات، فكتبتها على ورقة لأعطيه إياها حتى ينشدها، فإذا به ينشد ما كتبت!»

(سفرنامه،١)

ويجب أن نشير هنا (ونتساءل) كم كان الأمر مستهجناً بالنسبة لناصر أن يقوم رجال الأعمال والبيروقراطيون بإنشاد الشعر.

فالشعر في تلك الفترة شكَّل، كما هو الحال اليوم، جزءاً أساسياً من الثقافة الفارسية؛ فحتى الناس الأميّون ينشدون الشعر. وبالتأكيد، فإن القدرة على إنشاء الشعر بشكل جيد هو، بالنسبة للإنسان المتعلم والمثقف، أمر محبّذ أكثر، ولا سيما القدرة على العثور على البيت المناسب لتوضيح طبيعة اللحظة وتحديدها. وغالباً ما يتحول إنشاد الشعر بين الأصدقاء إلى مجال للتنافس.

ولهذا، ما إن ينهي صلاته حتى يجد أصحابه يُسَلّون أنفسهم بالإنشاد. وتتميز طريقة ناصر خسرو في مشاركته للمجموعة مرة أخرى بكتابة بيت من الشعر لصديقه لإنشاده فور انتهائه من الأول. وعندما يبدأ صديقه، باندفاع ذاتي، بإنشاد نفسه الأبيات التي كتبها حتى دون أن يراها، فإنه يعتبر ذلك رداً شخصياً من الله: «فتفاءلت بهذه الحال، وقلت في نفسي إن الله تعالى وتبارك قد قضى حاجتي.»

ويوازن الموظف الحكومي الطامح إلى الثروة والسلطة حساباته الآن بعملة الإلهام الشعري. فالرؤيا الشعرية هي بكل تأكيد هبة من الله. وفَهْمُ ناصر لهذه اللحظة باعتبارها حضوراً إلهياً يحدث حتى قبل تحوله الروحاني؛ وهذا يعني أن التأمّل الروحي كان جزءاً من شخصيته. إن رحلته الرسمية تجري على ما يرام- بصحبة أصدقاء جيدين وشعر جيد، والله يقضي حوائجه من خلال طوالع سعيدة. ويضيف في توقفه التالي بعض الخمر إلى هذا المزيج:

«ثم ذهبت إلى جزجانان فمكثت بها حوالي شهر، وظللت أشرب الخمر؛ قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: (قل الحق ولو على نفسك)
(سفر نامه،١)

من هذا الاعتراف العلني بشرب الخمر زمناً (مع ما تضمن ذلك من تفسير لتبرير سبب اعترافه)، يتحول ناصر خسرو بروايته مباشرة إلى وصف الحلم الذي رآه خلال إقامته في جزجانان، والذي كان وراء تحوّله. ويكاد ألا يكون هناك مجال لمقارنة أكثر وضوحاً بين اعتراف صريح، شعر أن من واجبه القيام به طاعة لأمر النبي بقول الحقيقة، وبين تأثير الحلم الذي أدى به إلى التوقف. فالأمر لا يقتصر على كونه قد تلقى إشارة من الله، لأنه يبدو أنه قد تعوّد، في جميع الأحوال، على رؤية إشارات الله في الحوادث اليومية. لكنه هذه المرة قد رأى وفهم بطريقة لم يعرفها سابقاً. وأهمية حلمه لا تظهر له، على كل حال، إلا في صحوته في الصباح. يضاف إلى ذلك أن تفاصيل حلمه لا تستقيم معه بوضوح حاد فحسب، بل وتحمل في طياتها رسالة أخرى. وبدلاً من تجاهل هذه التفاصيل بالقول «إنه مجرد منام»، نجده يعيشها ويختبرها بكونها ذات أهمية عظيمة بالنسبة لخلاص نفسه. إنه يأخذ الرسالة بجدية تامة، فهي تحذير واضح لإصلاح حياته. ولنا أن نسأل فيما إذا كان هذا الحلم بتحريض من شعور بالذنب فحسب، سببه الحسرة على إفراطه في الشراب وما يصاحبه في أكثر الاحتمالات من تعاسة بدنية. إن مثل هذا الندم الذي يعقب الإفراط هو، بعد ذلك كله، أمر طبيعي إلا أن ردة فعله كانت غير عادية. إنه الشخص الغريب الذي يحمل حبل الجمل فوق كتفيه بالفعل وينطلق باتجاه مدينة مقدسة تبعد عنه عالماً بكامله.

وتستغرق الرحلة التي يقصّها ناصر في كتابه «سفرنامه» سبع سنوات. ويقدم هنا، بدءاً من أول جملة تعقب اعترافه بالإفراط في الشراب مباشرة، ومستخدماً تلك العبارات الاقتصادية التي تميّز بقية يوميات رحلته، يقدم مبرراً لشروعه في رحلته:

«حتى إذا كانت ذات ليلة رأيت في المنام رجلاً يقول لي: إلى متى تشرب هذا الشراب الذي يسلب لب الرجال، خير لك أن تصحو. فأجبت: إن الحكماء لا يستطيعون شيئاً غير هذا يقلل هموم الدنيا. فأجاب: إن التسرية عن النفس لا تتأتى بفقد الشعور والعقل، والحكيم لا يستطيع أن يقول إن الرجل المسلوب الفؤاد يصلح هادياً للناس، بل ينبغي عليه أن يبحث عمّا يزيد العقل والحكمة. قلت: وأنّى لي هذا؟ قال: من جد وجد، ثم أشار إلى القبلة ولم يقل شيئاً. فلما صحوت من النوم، كانت هذه الرؤيا ماثلة بأكملها أمامي، وقد أثّرت في، فقلت لنفسي: صحوت من نوم البارحة وينبغي أن أصحو من نوم أربعين سنة خلت؛ وأمعنت الفكر فوجدتني لن أسعد ما لم أعدل عن كلّ سلوكي.»

لاحِظْ أنه لا يوجد رمز في الرؤيا بحد ذاتها. فالخمر والسُكْرُ يمثلان تلك الأشياء في هذا العالم. عندما يصحو فقط، يحاول الشاعر الوصول إلى رمز، وذلك هو النوم والصحو، ويحكم بأن حياته حتى تلك اللحظة كانت حياة رقاد.

ومن أجل منح ذِكر الرؤيا المزيد من المصداقية، نجد أن الرجل في الحلم بقي مجهولاً على الرغم من أنه يتحدث من موقع المسؤولية، وأن عمق رسالته يعيش خارج حدود الحلم ليصل إلى ضوء النهار. ولو كان ناصر خسرو يريد تنميق رؤياه للآخرين، أو حتى لنفسه، أثناء إمعانه

النظر في الرؤيا، لكان في مقدوره تفسير الرجل على أنه النبي محمد، أورئيس الملائكة جبريل، أو أحد أئمة الشيعة، وكل هؤلاء كانوا معروفين بظهورهم للمؤمنين في أحلامهم. وهو لا يزعم أياً منهم. والقبلة أيضاً هي المعبد النموذج ذاته، أي الكعبة في مكة، التي نتجه إليها في الصلاة وهدف جميع المؤمنين المسلمين. وليس هناك ما يستوجب جعلها رمزاً للقاهرة، مقر الدولة الفاطمية الإسماعيلية[1]. فمكة، بالنسبة لناصر خسرو، تمسك بكل السلطة والجاذبية التي تؤثر في أي مؤمن مسلم. وهو يقوم بالنتيجة بأربع حجات وأمضى وقته بأمل أن يكون (مواجراً)(*)، أي حاجاً يخدم مقام الكعبة.

لعله من العقم، بل المضلل بالتأكيد، أن نقرأ معنى خفياً في كل كلمة يكتبها ناصر خسرو. وعلى سبيل المثال، فإنه تعليقه حول الحاجة لشرب الخمر بسبب قدرته على تخفيف هموم الحياة لا يعد رمزاً للخمرة الروحانية. بل إن اعترافه يكشف بالأحرى عن شخص سبق له النضال من أجل إيجاد معنى للحياة وآلامها. فقبل الحلم، كثيراً ما كان يختار تخدير الألم بالخمر من أجل «تقليل هموم الدنيا»، حسب قوله.

أما الجمل الثلاث التي نطق بها الرجل في الحلم فقد تضمنت بذور كل ما أعقب ذلك في حياة ناصر: الاهتمام بصفاء حواسك؛ البحث دائماً عما يزيد العقل والحكمة؛ وأن تهدي الآخرين إلى تلك الحكمة. وعندما يستيقظ، يتقبّل درس رؤياه، ويصمم على إيجاد طريقة ليغيّر حياته طبقاً لذلك. وقرابة نهاية شهر كانون الأول، يعترف أخيراً بتحوّل قلبه إلى الله.

(*) كذا في النص (Muwajir). ولعلها «مهاجر» أو «مجاور» (المترجم).

«وفي يوم الخميس السادس من جمادى الآخر سنة ٤٣٧ (٢٠ ديسمبر ١٠٤٥) ، منتصف شهر دَي من السنة الفارسية ٤١٠ من التقويم اليزدجردي، اغتسلت وذهبت إلى الجامع فصليت، ودعوت الله تبارك وتعالى أن يعينني على أداء الواجبات، والامتناع عن النواهي».

(سفرنامه، ٢)

وعند عودته إلى مرو عقب إكمال مهمته الرسمية، اتخذ قراره العلني:

«فلما بلغت مرو طلبت إعفائي مما عُهد إلى من عمل وقلت إني عازم على الحج، ثم أديت ما علي من حساب، وتركت أموالي عدا القليل الضروري منها. »

(سفرنامه، ٢)

وهكذا يظهر أن واجبات ناصر الرسمية استمرت لأربعة أو ستة أسابيع أخرى أعقبت الحلم عمل خلالها جاهداً لإيجاد وسيلة تتفق مع الحلم. وفي نقطة ما من الطريق يتخذ قراره بالمغادرة، ثم يقوم بإعلان ما اعتزم عند وصوله إلى بلدته مرو. ويغادر بعد ذلك بشهرين ونصف الشهر مصحوباً بأحد أخوته وخادم هندي.

بدأ ناصر خسرو رحلته في ٢٣ شعبان ٤٣٧/ ٥ آذار ١٠٤٦، منطلقاً باتجاه مدينة نيسابور العظيمة. واستغرق منه الوصول إلى ذلك الملتقى للثقافات والأديان ستة أسابيع، فدخل المدينة في ١١ شوال/ ٢١ نيسان. وحدث كسوف قمري في ذلك اليوم مما جعله مسروراً بإشارة أخرى مباركة من السماء، حسب قوله.

المكان الآخر للبحث عن أدلة على هذا التحول الجذري في حياة ناصر خسرو هو قصيدته التي يفتتحها بالبيت القائل:

«أنت أيها العارف ويا من ارتحلَ عبر العالم كله».

(الديوان، ٢٤٢)

ولأن القصيدة توفر أدلة خطيرة على تطوره الفكري والروحاني، فقد تمَّ إعادة إخراج قسم رئيس منها هنا كما ورد في ترجمة إيڤانوف مع تعديلات طفيفة[٢]. وقد نلاحظ عند قراءة القصيدة متى يُبْقي الشاعر الرواية قريبة من القصة التاريخية ومتى ينتقل إلى المجاز والرمز. لقد قدَّم ناصر سندين مرتبين زمنياً، وكلاهما يتعلقان بتاريخ مولده هو نفسه وسنّهُ عندما بدأ مسعاه الروحاني الجدي. فبعد افتتاحية تساءل فيها الشاعر إلى متى سيشغل نفسه بالبركات الأرضية للجسد بدلاً من بركة المعرفة لنفسه، تتابع القصيدة:

«افتحْ قلبك واتخذْ القرآن هادياً لك وحيداً،
كي تتمكن من معرفة الصراط المستقيم، وينفتح
باب النجاة أمامك.
لن أُدهش إذا لم تعثر على ذلك الصراط بسهولة،
لأنني كنت مثلك، ضائعاً وزائغاً لزمن طويل.
وعندما مرت ٣٩٤ سنة على هجرة النبي،
ولدتني أمي، ودفعتني إلى هذا المسكن الترابي،
كائناً نامياً فاقداً للوعي، بشكل مماثل للنباتات
التي تولد من تربة سوداء وقطرات ماء...»

وهنا يلخص ناصر خسرو الفهم الكلاسيكي للتصور والنضج الإنسانيين. فالكائن الإنساني يحقق تقدمه عبر تراتبية الحياة متنقلاً من البذرة إلى العلقة والنبات والحيوان، ثم عبر مستويان تزايد الوعي. ويروي الشاعر أن بحثه المنظم الواعي عن الحكمة بدأ عندما كان في الثانية والأربعين من عمره. وهو بحث اشتمل على قراءة الكتب والاستماع إلى الذين كانوا مثقفين في صنوف شتى من حقول المعرفة بما في ذلك الطبيعيات وما وراء الطبيعة.

«عندما عدَّتْ السماء لي اثنين وأربعين من سنوات الحياة،
بدأت نفسي الواعية بالبحث عن الحكمة.
استمعت إلى العلماء، أو قرأت كتباً شرحوا فيها
نظام الأفلاك السماوية، وحركة الزمان والعناصر.»

ثم يقدم إلينا ومضة عن نفسيته الشخصية. ويشكل البيت التالي،
«شاعراً بأن جسمي هو الأغلى بالنسبة لي»،
الافتراضات المنطقية التي عليها يؤسس أسئلته للعالم. والمهم هو أنه لا يعتذر عن وضع نفسه في المركز؛ في بداية تركيبه العقلاني ذاته. وهكذا، فإنه يستنتج من إحساسه العظيم بنفسه -أي نفسه الطبيعية في الحقيقة- أنه لا بد من وجود شخص متفوّق بين البشر، شخص ما هو «الأغلى من بين جميع ما خُلق.»

«شاعراً بأن جسمي هو الأغلى بالنسبة لي،
استنتجت بأنه لا بد من وجود شخص ما في العالم
يكون هو الأغلى من بين جميع ما خُلق،
تماماً كما أن العُقاب هو أنبل الطيور،

أو كالجمل بين ذوات الأربع،

أو نخيل التمر بين الأشجار، أو الياقوتة بين الجواهر،

تماماً كما القرآن بين الكتب،

أو الكعبة بين المنازل،

أو القلب بين أعضاء الجسم،

أو الشمس بين النجوم المضيئة».

مسعاه الروحاني يعني إذن البحث عن الكائن الإنساني الأكثر كمالاً في العالم. وبما أن لكل نوع وجنس في العالم المخلوق -من السماء المليئة بالنجوم نزولاً إلى المعادن في أعماق التربة- له مثاله الأسمى الخاص به، فلا بد أن يوجد بين البشر أيضاً شخص ما يكون هو «الأكثرنبلاً». غير أن جميع أسئلته التي وجهها للعلماء من مدارس الفكر الإسلامي الرئيسة برهنت على عقمها.

«امتلأت نفسي بالأفكار الحزينة وأنا أقلّب النظر في ذلك.

ورحت أطرح الأسئلة على الناس المفكرين مستوضحاً رأيهم:

من أهل الشافعية والمالكية والحنفية، سألت عمّا قالوه.

ورحت أبحث عن هداية الذي اختاره الله (أي النبي).

لكن عندما سألت (معلّميَّ) عن الأسباب (المتنوعة) لتعاليم

الدين، أو آيات القرآن التي قامت عليها،

لم يستطع أحد أن يكون مفيداً، فأحدهم يشبه الأعمى

والآخر كالأصم.»

ما كان يثير الاضطراب لدى ناصر خسرو على نحو خاص هو «آية البيعة» في القرآن (٤٨/ ١٠)، لأنها تبدو وكأنها تعطي وضعية خاصة

لأولئك الذين عاشوا في زمن النبي محمد؛ أولئك الذين كانوا قادرين على إعطاء العهد لله ولنبيه بشكل شخصي. ويشير ذلك إلى حادثة تاريخية محددة وقعت في السنوات الأولى من حكم النبي. فبعد الهجرة من مكة إلى المدينة بست سنوات، اجتمع النبي وعدد من أتباعه تحت شجرة في مكان يُدعى الحديبية. وعندما طلب النبي البيعة من أتباعه، قاموا جميعاً بوضع أيديهم فوق يد النبي وفقاً للعادة العربية، معبرين بذلك عن حسن ولائهم. وإن قبول الله لإيمانهم واضح من خلال كلمات «يد الله فوق أيديهم».

إن بسط يد الله لا بد وأنه يحدث، بالنسبة لناصر خسرو، في زمن لا زمن له أيضاً. إن الله لا بد وأن يبسط يده لأولئك الذين يقسمون يمين الولاء له بشكل أبدي. فمن غير المفهوم، بالنسبة له، أن يسحب الله يده في أي نقطة في التاريخ. وليس من المعقول، بالنسبة له أيضاً، أن مثل هذا العهد لم يعد يطلبه الله من المؤمنين، وهي فكرة ارتبطت بمسألة عدالة الله. وقد وعد الله هؤلاء، أي المجتمعين في الحديبية تحت الشجرة، بالجنة. ولذلك، إذا لم يعد هناك مثل تلك الشجرة اليوم، ولم يوجد شخص نعطيه الولاية بيد مبسوطة، فمن المفترض إذن أنه ليس هناك من جنة لأولئك الذين أتوا بعد تلك اللحظة من الزمن. وبما أنه لن يكون من العدل أن يقصر الله فريضة الولاية والوعد بالجنة على مجموعة صغيرة واحدة في نقطة محددة من الزمن، ففرصة إعطاء العهد ولا بد وأن تكون موجودة في كل الأوقات. ولا بد من وجود أحد ما في كل عصر يستطيع إقامة صلة شخصية مع النبي من أجل المحافظة على الاتصال.

«حدث مرة أنني كنت أقرأ آية البيعة في القرآن،
الآية التي يقول الله فيها إن يده مبسوطة فوق
أولئك الذين أقسموا على الولاء تحت الشجرة،
كانوا أناساً من أمثال جعفر والمقداد وسلمان وأبي ذر.
وسألت نفسي سؤالاً، ماذا حدث لتلك الشجرة، وتلك اليد،
أين يمكن أن أجد تلك اليد و ذلك القَسَم وذلك المكان؟
والجواب على ذلك لم يكن سوى أنه لم يعد هناك الآن
لا الشجرة ولا تلك اليد؛
تلك اليد قد تلاشت، والجمع قد تفرّق.
جميعهم كانوا مخلصين بأمانة للنبي وقد لاقوا ثوابهم في الجنة،
لأنهم قطعوا ذلك العهد بشكل خاص، ولأنه جرى
اختيارهم من بين بني البشر.
قلت لنفسي "في القرآن يظهر أن أحمد هو الناطق
والداعي (إلى الحق)" أنه النور المشع (في الظلمة). [٣٣: ٤٥- ٤٦].
فإذا ما أراد كافر إطفاء ذلك النور
بنفخة من فمه،
سينيره الله مرة أخرى، رغماً عن محاولات جميع الكفار. [٩: ٣٢]
فكيف لا نجد اليوم تلك اليد ولا أولئك الرجال؟
إن كلمة الله لا يمكن أن تصبح باطلة بالتأكيد.
يَدُ مَنْ علينا أن نصافح عندما نقسم يمين الولاء لله؟
أم ليس على العدالة (الإلهية) أن تعامل بشكل متساوٍ أولئك
الذين جاؤوا أولاً وأولئك الذين جاؤوا فيما بعد؟

هل هو ذنبنا أننا لم نولد في ذلك الوقت؟
لماذا يتعيَّن أن نُحْرَم من ذلك الاتصال الشخصي بالنبي،
فنكون معاقبين (من غير وجه حق). »

إن قصور فهم ناصر يقوده إلى خيبة أمل وتوهم روحاني، ولا سيما فيما يتعلق بمحدودية العالم الطبيعي، بما في ذلك الزمن. إنه يضطرب بالفجوة الحاصلة بين ما كان بإمكان بني البشر أن يتخيّلوه وما هم قادرون على تحقيقه بالفعل، يحدهم في ذلك «القوانين المحددة» للعوالم الطبيعية الثلاثة- المعادن والنبات والحيوان. ولأنه يرى الطاقة الهائلة الكامنة لبني البشر، فهو يندب الأغلال المادية التي تشدّهم إلى الدنيا وتمنعهم بهذا الشكل، من تحقيق تطلعاتهم الروحية.

«أصبح وجهي أصفر كوردة من الأسى لأني غير قادر
على العثور على جواب على ذلك؛
وظهري أنحنى من الحزن بشكل سابق لأوانه عندما
أمعنت النظر في مدى اعتماد وجود الإنسان
على القوانين المحددة لعالم الجماد والقوى النباتية والحياة الحيوانية. »

أما البيت التالي فيشكل نقطة انتقال تنير نفسه بفهم يوفر له إمكانية إيجاد أمل.

«إنني الآن، كفرد من جسم ونفس،
في الوقت نفسه، نقض الأبدية، وأبدية مكوّرة »(٢)

ما يعنيه ناصر خسرو بهذا البيت هو أن البشر ليسوا مخلوقات حباها [الله] بطبيعة مادية وفيزيولوجية فحسب. إنهم يتكونون من جسم ونفس في آن، ولذلك فإنهم ليسوا محددين تماماً بحدود العالم

الطبيعي. فالنفس الإنسانية هي صلة وصل الفرد بالأبدية، وباعتباره مزيجاً من جسم طبيعي ونفس خالدة، يرى ناصر أنه يجمع داخل ذاته جميع خصائص العالم الأكبر. فمن حيث أنه بشر مكوّن من جسم سوف يبلى ويموت، فإن ذلك الشخص ينفي الأبدية، لأن أجزاء من الجسم تبلى في كل لحظة. وبهذه الطريقة، فإن الجانب الجسماني من الشخص يقف في تعارض مباشر مع الأبدية. لكن من حيث أن البشر مكونون من نفس خالدة، فإن الفرد سوف يحيا حياة أبدية. فالإنسان بهذا المعنى إذاً هو كرة من الأبدية ملفوفة في صُرّة محدودة ذات زمن محدد.

ثم ينتقل ناصر من هذا الإدراك إلى عدد قليل من الأبيات المليئة بالمجاز ليمدح أولئك الحائزين على المعرفة. لكن لماذا يكون مدح العلماء الخطوة الأولى التي تلي إدراك أن البشر هم من جسم ونفس معاً، محدودين بالعالم جزئياً، وغير ذلك في أجزاء أخرى؟ السبب في ذلك هو أن الجزء الخالد من البشر هو من ينهض بالعلم. والنفس هي مَنْ يدفعُ البشر لطلب العلم، وهي المَلَكَة التي تكسب العلم وتحتفظ به. والعلم، بالنسبة لناصر خسرو، هو جوهر الوجود الإنساني، تماماً كما الذهب في الفلز والرائحة الذكية في المسك.

«العلماء هم مثل المسك (في هذه الدنيا)،
وعلمهم هو مثل شذاه الطيّب،
أو هم كمنجمٍ العلمُ مُودَعٌ فيه كالذهب.
وعندما يفقد المسك رائحته الذكية، أو يفرغ الفلز من ذهبه،
يصبح المسك لا قيمة له، ولا يحتوي الفلز إلا على ذرات مُذهبة.
وعندما تكون الرائحة الزكية والذهب هما رمز للعلم،

دعني أنهض إذن لأفتش عن «المسك» في المكان
الذي يمكن العثور عليه فيه، ذلك الطومار ذو المكانة السامية.»

ولذلك، يكون العلم هو غرض البحث عند ناصر خسرو، أي طلب العلم حيثما يمكن أن يكون. إنه يشرع في رحلته وهو يسأل أسئلة من كل نوع بخصوص الشخص الذي يمكن أن يجده، ويعاني ضروب المشقة المادية طوال خط سيره:

«ثم نهضت من مكاني وانطلقت في رحلة، متخلياً دون ندم
عن بيتي وبستاني، وعن أولئك الذين اعتدت رؤيتهم.
من الفارسي والعربي، من الهندي والتركي، من سكان
السند وبيزنطة، من يهودي ومن كل شخص، من
الفيلسوف والمانكي والصابئي والملحد، لم أستفسر
عما يهمني بمثل ذلك الإلحاح.
كثيراً ما أمضيت الليالي نائماً فوق صخور صلبة، من غير
سقف، أو غطاء فوق رأسي ما عدا السحاب.
أسرح آناً في المنخفضات، أسبح كسمكة في اليم،
وآناً عالياً في الجبال الأكثر شموخاً من [الجوزاء]،
أعبر البلدان آناً حيث الجليد أكثر قساوة من الرخام،
وآناً عبر بلدان حيث التربة حارة كأنها جذوة.
أحياناً عن طريق البحر، وأحياناً عن طريق البر، بل وأحياناً
حتى عندما لا توجد الدروب، عن طريق الهضاب، وعن
طريق الصحارى الرملية، عبر الجداول والمنحدرات الصخرية،
أضع حبل رسن جمل على كتفي كجمّال آناً،

وآناً أحمل أمتعتي على كتفيّ كوحش ذي أثقال.
بهذه الطريقة، تجولت من بلدة إلى أخرى أطرح
الاستفسارات،
تجولت بعيداً بحثاً عن الحقيقة متجاوزاً هذا اليم إلى
تلك الأرض.»

ويُلقي مؤلفنا أسئلة معينة حول التوازن بين الدين والعقل، أو بشكل أكثر دقة، بين التقليد الأعمى لأوامر الدين وبين فهم تلك الأوامر بواسطة العقل. وهو يدافع عن كل من دور العقل في حياة الدين وعقلانية الواجبات الدينية المطلوبة (الشريعة). وهو يرفض التقليد بشكل قطعي.

«قالوا إن أوامر الشريعة لا تتطابق مع العقل،
لأن تأسيس الإسلام قام بقوة السيف المجردة.
أجبت عن ذلك بالسؤال: لماذا لم تفرض الصلاة
على الأطفال والقاصرين عقلياً إذا لم يكن العقل مطلوباً
للقيام بالواجبات الدينية؟
أنا لا يمكن أن أقبل اتباع الأشكال المفروضة
(التقليد) بشكل أعمى دون أي طلب بالإيضاح.
فلا يمكن البرهان على الحقيقة بالقبول الأعمى.
عندما يريد الله فتح باب رحمته، يمكن التغلّب على
كل العوائق وتزول الصعوبات بسهولة.»

ثم يجد الجواب فتنزلق أشعاره فوراً باتجاه الرمز:

«ثم جاء اليوم الذي وصلت فيه إلى بوابة المدينة التي
كانت لها نجوم السماء عبيداً، وجميع ممالك الأرض تابعة لها.
وصلت إلى المدينة التي تحاكي بستاناً مليئاً بالفاكهة والأزاهير
داخل أسواره المزينة، أرضها مغروسة بالأشجار،
وحقولها تحاكي طراز الديباج الثمين، وينبوع مائها
الذي كان بحلاوة العسل يحاكي الكوثر،
المدينة التي فيها المنازل فضائل،
المدينة التي فيها أشجار الصنوبر العقل،
المدينة التي يلبس العلماء فيها الديباج
الذي (لم تغزله النساء ولم ينسجه الرجال)
لقد كانت المدينة التي فيها قال لي عقلي عندما وصلت
إليها: ههنا المكان الذي يجب أن تسعى إليه لتحقيق
ما تحتاج إليه، فلا تعبره على عجل.»

المدينة، في أحد المستويات، دلالة على القاهرة، العاصمة المزدهرة للإمبراطورية الفاطمية. وباعتبارها المركز السياسي والديني للعالم الإسماعيلي، فقد كانت القاهرة وخلفاؤها رُعاةً عظاماً للفنانين والعلماء والفقهاء والفلاسفة. ومن أجل دعم امتدادهم الثقافي وإيجاد مأوى لهم، أسس الفاطميون سنة ٣٥٨ / ٩٦٩ معهداً رئيساً للعلم هو الأزهر الذي لا يزال في رتبة إحدى الجامعات الرائدة في دراسة العلوم الدينية الإسلامية[٤]. وقد جسّدت مدينة القاهرة نفسها، على هذا المستوى، فضائل العلم، حيث كرّمت العلماء بأثواب شرف جميلة ومالٍ كافٍ لشراء ديباجهم الخاص بهم، وليس بالأحرى عباءات النسّاك الصوفية الخشنة.

لقد ترافق البهاء مع الحكمة يداً بيد في القاهرة وفقاً لما يشهد به ناصر خسرو في وصفه للسنوات الثلاثة التي أمضاها داخل أسوارها. فالقاهرة، بالنسبة له، هي مدينة حديقة؛ حديقة جميلة يتمثل فيها العقل بأشجار الصنوبر نفسها.

لكن المدينة تشير، على مستوى آخر، إلى حديث النبي محمد القائل: «أنا مدينة العلم وعلي بابها.» وتمثل المدينة، بالنسبة لناصر خسرو، العلم الذي ورثه الإمام الإسماعيلي الحاضر الموجود، سليل النبي والقيّم على العلم الباطن للإمام علي.

والطريقة الوحيدة للدخول إلى «مدينة العلم» هذه هي من خلال إمام الزمان، الذي كثيراً ما يُسمى في العقيدة الإسماعيلية، لذلك، بالباب، فكان أن وجد ناصر في الإسلام الإسماعيلي الأجوبة على بحثه الروحاني، وهي التي سمحت في الوقت نفسه، بالتعبير الكامل عن فراسته الفلسفية والشعرية.

وتشير عبارة «قيّم الباب» في البيت الشعري التالي إلى معلم ناصر خسرو، المؤيد في الدين الشيرازي (ت ٤٧٠/ ١٠٧٨)، داعي الدعاة في القاهرة وأعلى شخصية، بهذه الصفة، في المؤسسة الدينية الإسماعيلية في ظل الإمام المستنصر بالله (٤٢٧- ٤٨٧/ ١٠٣٦- ١٠٩٤)[٥]. والمؤيد هو الشخص الذي يساعد الباحث عن الحكمة في العثور على العلم الذي يبحث عنه.

«وذهبت إلى قيّم الباب، وأخبرته ما أنا بصدده.

قال: كُفَّ عن القلق، فقد تمّ العثور على الجوهرة في منجمك.

فيما دون أفكار هذا العالم نجد محيطاً من الحقيقة،

فيه نعثر على درر ثمينة وعلى ماء طاهر.

وهذه هي أعلى سموات النجوم السامية.

لا ، بل هي الفردوس بعينه، المليء بالجمال الأكثر سحراً . »

نرى هنا اثنين من أكثر الاستعارات ملاءمة عند ناصر خسرو، وهما الجوهرة في المنجم والدرة المخبأة في أعماق المحيط.لكنهما ليستا مجرد مصطلحات شعرية فحسب؛ فهو يستخدمهما لإيصال مغزى ديني عميق. وضمن هذين الموضوعين الرئيسين من معتقدات ناصر الدينية جرى تقطير ما رآه مناسباً للحياة في الميتافيزيقيا والأخلاق. ومن العقائد الإسماعيلية التي يبني عليها الشاعر هنا، يقف مبدأ الظاهر والباطن، أي التمييز بين الظاهر والباطن، أو بين الوجود المادي للعالم الخارجي الظاهر وعالم الحقيقة الروحانية الباطني المستور، يقف كأسبق من سبق بينهما. ويؤكد المؤيد، «قيّم الباب»، للرحالة أن هناك دعماً أبدياً بالتأكيد ومحيطاً حقيقياً من الحقيقة التي يقوم عليها مجمل العالم المادي الذي نعيش فيه وتدعمه وتغذّيه. ذلك المحيط هو عالم الباطن بكامله، المقر الذي يضم الحقيقة الروحانية.

ويحتوي هذا المحيط، في تصورات ناصر خسرو الشعرية، شيئين لهما قيمة: الدرر الثمينة والماء الطاهر. والأهمية المجازية للدرر واضحة بسهولة. فالدرة هي قطعة من الجمال والثروة صغيرة ونادرة مخبأة داخل محيط خشن (صدفة المحار الخشنة). وتقع درة العلم في هذا الشعر في موقع خارجي بالنسبة للباحث [أو السالك]، الذي عليه الغوص في أعماق المحيط المظلمة والخطرة من أجل العثور عليها. وتجلب الدرة، بالنسبة للمؤمن الذي يعثر عليها ،رضىً روحانياً لا متناهياً في هذا

العالم وتضمن له النجاة في العالم الآخر. وبالمثل، فإن الماء في المحيط المادي يعدُّ حيوياً بالنسبة للحياة، ويستخدم لنشاطات دنيوية كالنقل والتنظيف وجمع العديد من أصناف الطعام. كما تحتوي المحيطات على أعداد لا تحصى من المخلوقات المجهولة التي تعيش في عالم كله ملكها. أما الماء في الرمزية الإسماعيلية الدينية، فيمثل عالم الحقيقة الباطنة المستور، بل ومجمل عالم الباطن الذي هو قوام الظاهر في الواقع. ويعمل هذا «الماء الطاهر»، وكما هو الحال مع الماء الطبيعي، على تغذية الحياة وإنعاشها، وعلى نقل الباحث [السالك] إلى شاطئ أنأى، ويغسل الخطأ والذنب، ويحتوي على الطعام الروحاني الفاخر، ويمسك داخل ذاته مساحة شاسعة من الشخوص غير المألوفة.

الصورة الثانية في الأبيات الشعرية تلك، والمعبّر عنها بعبارة «تمّ العثور على الجوهرة في منجمك»، هي إعلان بأن الكنز الأكثر روعة، المكوِّن الأساس لفهم الحقيقة يقع داخل ناصر خسرو نفسه. فالجوهرة، بهذا المعنى، هي النفس عينها مستورة داخل الجسم. وتحتاج الجوهرة (والنفس لهذا السبب) إلى من يجدها (وهذه مهمة شاقة غالباً) ثم إلى صقل (مما يتطلب عملاً شاقاً ومقدرة خاصة) من أجل أن تصبح كاملة وتحقق قدراتها الفريدة. بل إن الجوهرة تأخذ مستوىً ثانياً من المعنى. فبالإضافة إلى أنها تمثل النفس في منجم الجسم، فإنها تمثل أي شخص فرد ضمن مصاعب العالم المادي، وهي تدل بالتأكيد على الحكيم يحيط به أناس جهلة منافقون. ولا بد أن صورة الجوهرة قد أصبحت مطمئنة على نحو خاص لناصر إبان السنوات الأخيرة من حياته في وادي يومغان، حيث لم يكن قد انقطع عن موطنه في خراسان وعن النشاط

الفكري للقاهرة فحسب، بل وكان محاطاً بشكل كبير بالجبال المانعة في البامير وهندوكُش. وكما هو الحال مع صورة الدرة في المحيط، فإن جوهرة العلم والحكمة تقع داخل كل شخص، ولا يمكن استخلاصها إلا بسبر أغوار النفس (Psyche).

بدأ ناصر خسرو، عند سماعه مثل تلك النصيحة من معلمه الجديد، بطرح الأسئلة المتعلقة بالدين التي كانت قد أقلقته طويلاً.

«بسماعي له يقول هذا، ظننت أنه كان رضواناً بنفسه.
فقد صعقت بكلماته الحكيمة ولفظه المثير للإعجاب.
ثم قلت له: نفسي ضعيفة وواهنة، فلا تنظر
إلى جسمي القوي هذا، ووجنتيَّ المضرجتين؛
لكني لم أتناول دواء أبداً قبل تجريبه وتذوقه،
عندما أشعر بالألم فلن أفكر أبداً أو أصغي لما هو غير شرعي.
قال: لا تقلق، فأنا هنا لأشفيك.
أخبرني كل شيء، وصِفْ وَجَعَك.
وبدأت أسأله عن الأشياء التي كانت أولاً
وتلك التي كانت أخيرا،
وعن سبب نظام العالم الذي هو أساس الأشياء كما هي،
وما هو الجنس، وعن الطريقة التي بها تتشكّل الأنواع.
وسألت عن القدير، وعن القضاء والقدر
اللذين لا ينفصمان بعضهما عن بعض إطلاقاً.
لكن كيف لنا أن نعطي واحدة سبقاً على البقية؟
سألته عن آلية تتابع الليل والنهار

كيف من تلك أصبح المتسوّل غنياً
والظلمة أصبحت منوّرة؟
سألت عن الأنبياء (ورسالاتهم المتناقضة)
وعن سبب تحريم شرب الدم
أو الخمرة المسكرة.
ثم استفسرت حول أساس الشريعة،
ولماذا تمّ فرض الصلوات الخمس.
سألت عن الصوم الذي أمرالنبي بتطبيقه خلال الشهر التاسع من السنة.
(لماذا لا تكون الزكاة متساوية بين الفضة والذهب،
ولماذا الخمس على الغنائم والعشر على الأرض المروية؟)
لماذا يجب أن يكون هذا واحداً من خمسة، وذاك واحداً من عشرة؟
لماذا الأخ سهماً كاملاً والأخت نصف سهم فقط؟
سألت أيضاً عن عدم المساواة في توزيع السعادة:
لماذا غالباً ما يُضَام المخلص بينما يُسعد الظالم؟
أو لماذا يكون شخص تقيّ ما تعيساً بينما يكون الآخر سعيداً؟
أو لماذا يستمتع كافر ما بحياته بينما يُضام آخر؟
لماذا يتمتع أحدهم بالصحة والعافية والمظهر الجميل
بينما يولد الآخر كفيفاً أو عليلاً منذ الولادة؟
لكن الله يعمل بعدالة تامة- لذا لا يستطيع العقل
أن يقنع بما يراه بسبب قصوره.
أنا أرى أن ذلك هو النهار، لكن أنت تقول إنه الليل.
أنا أسألك أن تبرهن ذلك الزعم،

لكنك ترد بأن تستلّ خنجرك.
أنت تقول إن هناك حجراً مقدساً في مكان ما ،
وأن كل من يحج إليه يتحرر من الذنوب.
آذر دعا إلي دين الوثنية، وأنت تدعو إلى عبادة ذلك الحجر.
لذا أنت الآن حقاً بالنسبة لي كما هو آذر!»[٦]

ويمنحه المعلم «الدواء» الذي سيوفر العلاج الشافي للشك، ويعالج من ثم مثل ذلك الألم الروحاني. ويتقبل ناصر خسرو الدواء ويختبر من ثم فرحاً عظيماً فيمتدح المؤيد لمساعدته إيّاه في وضع يده في «يد النبي لإعطاء العهد تحت الشجرة السامية المليئة بالثمر والظلال نفسها.»

«عندما ذكرت كل تلك الأسئلة، رفع الحكيم يده
ولمس بها صدره.
على تلك اليد وذلك الصدر مئة من البركات الآن!
قال: سأعطيك ذلك الدواء المُجرَّب والمُختبر،
لكن عليّ أن أضع ختماً قوياً على فمك.
واستدعى ذلك الحكيم الهادي، كشاهدين شرعيين إثنين،
العالم والإنسان (العالم الأكبر والعالم الأصغر)،
وكل ما يمكن أن يؤكل وما يُستخدم كشراب.
عبّرت عن قبولي ثم قام بختم الدواء،
وأعطاني جرعة منه لأتناولها كقطفة منعشة.
اختفت معاناتي وتحرر نطقي،
وتحوّل لون وجهي الأصفر إلى قرمزي من الفرح.
لقد رفعني من التراب إلى السماء كياقوتة؛

فقد كنت كالتراب، وأصبحت مثل كهرمانة ثمينة.
إنه هو من وضع يدي في يد النبي من أجل العهد،
تحت نفس الشجرة السامية المليئة بالثمر والظلال. »

من أجل وصف تحوّله هذا، يقوم ناصر خسرو بعد ذلك بمقارنة نفسه بحجر أساس جرى تحويله إلى ياقوتة عن طريق تعريضه لأشعة الشمس القوية، وفقاً للتفسير الشعبي لتشكل الياقوت. وهو يعلن، «أنا تلك الياقوتة الآن». وكما أنه ليس بإمكان الياقوته العودة إلى حالتها الأساسية السابقة، كذلك ناصر خسرو الذي لم يعد باستطاعته أن يكون أقلّ من الياقوتة التي هي هو. وبالمثل، لا يستطيع الملقن أن يكشف عن اسم معلمه من باب الغيرة المكتسبة. لكن الشاعر يتدبر أمر نسج كلمة « المؤيد » ذات العلاقة في أبياته الشعرية.

«هل سمعت أبداً أن البحر يأتي من نار،
أو أن الثعلب يصبح سَبُعاً؟
فالشمس لديها القوة لتحويل الحجر إلى الياقوتة
التي لا تستطيع أية قوة للعناصر أن تعيدها إلى
حالتها الأصلية ثانية-
وأنا الآن مثل تلك الياقوتة، والشمس هي هو،
الذي بنوره يصبح العالم المظلم منيراً.
من باب الغيرة، لا أستطيع أن أخبرك عن اسمه
في هذه القصيدة،
وما أستطيع إخبارك به هو ذلك القدر الذي يجعل
من أفلاطون قابلاً لأن يكون

مجرد واحد من (تلامذته).

إنه المعلم وشافي (النفوس)، المؤيد من الله.

ويكاد يستحيل تصوّر أي شخص آخر يعادله

في الحكمة والمعرفة.

أنعم الله بالازدهار على تلك المدينة التي هو

القيّم على بابها!

وحمى الله السفينة التي هو ربانها!»

ويتابع ناصر خسرو تقريظه لمعلمه المؤيد في الأبيات الختامية، ويطلب منه إيصال سلامه إلى «صاحب كنز العلم والحكمة، وبيت الله»، أي إلى الإمام- الخليفة الإسماعيلي، المستنصر بالله. بل إن القصيدة تتضمّن حتى طلباً بأن يقوم منشد بإنشاد القصيدة أمام البلاط، رجل يقرب اسمه من أبي يعقوب، الذي يعيش في التاريخ من خلال هذا التنويه الوحيد لناصر خسرو.

«أنتَ، يا مَنْ شعره الموزون هو نموذج للحكمة!

أنتَ، يا مَنْ نثره هو نموذج للفلسفة!

أنتَ، يا مَنْ تحت رعايته جرى تنظيم العلم كصفوف القوات المنتظمة!

أنتَ، يا مَنْ عند باب عظمته نَصَبَ العلم خيمته!

أتوسل إليك أن تنقل تحيات هذا العبد المطيع،

التحيات المؤثرة والدائمة (كلمع) جوهرة تشع كالقمر،

التحيات (الطرية) كقطرة ندى في تويج نرجسة أو (شمشاد)

التحيات الطيبة كنسيم يهب على أسرّة من الليلك والياسمين!

التحيات الممتعة والملهمة كالاتحاد مع الجميلات،

التحيات الواضحة والفصيحة ككلمات الشعراء العظام،
التحيات المليئة بأمنيات السعادة والهناء كسحاب الربيع المليء بماء المطر، الطيب كقطرات المسك!
التحيات الصادقة والمباركة كروح المسيح بن مريم،
سامية ومتناغمة كالسماء الزرقاء.
(بلّغ ذلك كله) لصاحب كنز العلم والحكمة والبيت المعمور،[٧]
صاحب الاسم الأعظم الذي به يوجد الخلود،
المولود له تحت الكوكب المبارك للنصر الإلهي،
فخر (البشرية) وتاج العالم،
الصورة واللحم من لحم آبائه وأجداده الأوائل،
الذي هو نفسه كالنبي في الإرشاد وكحيدر في المعركة!
عندما يركب حصانه، يمتلئ العالم بضياء عظمته،
ويصبح غبار الأرض عنبراً تحت حوافر حصانه!
فليبق مديح هذه التحيات التي تمجّد الرب الأعلى،
يتردد من قبل أبي يعقوب في الاجتماع الذي يقيمه باسمي.»

وينهي ناصر خسرو القصيدة بالثناء على المؤيد، والتعبير عن الامتنان لتعاليمه، والأمل بأن يحظى الإمام دائماً بتابع يستحق التقدير كالمؤيد. إذ سيبدو ذلك كبستان يجري تدعيمه بأشجار السرو البهيّة.

«الحمد بعد ذلك للواحد الذي حررني،
معلمي، شافي نفسي، مجسد الحكمة والعظمة.
أنتَ، يا مَنْ وجهُهُ العلم، وجسده الفضيلة، وقلبه الحكمة،
أنت، يا مرشد الإنسانية وموضع اعتزازها!

أمامك وقف هذا الرجل مرة، متسربلاً بعباءة صوفية،
نحيلاً، بوجه شاحب.
والحقيقة أنه لولا يدك لما لمست شفتاي أبداً سوى الحجر الأسود وقبر النبي.
ستة أعوام أمضيتها (عقب ذلك) كخادم لصورة (النبي)
المباركة (أي الإمام)،
ستة أعوام جلستها حاضراً كخادم على باب الكعبة.
فأينما يصادف وجودي لبقية حياتي، سأستعمل
قلمي ومحبرتي وقرطاسي للتعبير دائماً عن امتناني لك.
وطالما بقيت أشجار السرو تنحني تحت هبّات النسيم،
فليبقَ حضور (الإمام) مزيناً بك كما البستان
تزينه أشجار السرو!»

مقارنة بين الروايتين

أول اختلاف تجدر ملاحظته عند المقارنة بين هذين النصّين «الاعترافييّن» هو أن القصيدة لم تتضمن أي ذكر للحلم الذي ورد في «سفرنامه». بل إن القصيدة تُظهر بدلاً من ذلك، وصول ناصر خسرو إلى يقظة روحانية هي نتيجة مباشرة لمساءلة واعية للعقائد الدينية. إذ عندما كان في الثانية والأربعين، بدأ بتوجيه الأسئلة إلى العلماء من جميع المشارب (وقد ورد ذكر ثلاث مدارس فقهية، الشافعية والمالكية والحنفية). بخصوص تفسيرهم لآيات قرآنية بعينها أو لعقائد قائمة. غير أن تلك الإجابات الرسمية لم ترو ظمأه. «لم يبرهن أيّ منها على أنه مساعد، فأحدهما يشبه الأعمى، والآخر يشبه الأصم.» وواضح أن

اهتمامه الرئيس في القصيدة ينصب على تحديد وجود شخص ما، زعيم روحي، «شخص ما هو الأغلى من بين كل ما خُلق»، واحد يستطيع توفير ذلك «الاتصال الشخصي مع النبي» الذي تمتع به أصحاب النبي، أولئك الذين عرفوه شخصياً عندما كان حياً. هذا الشخص سيكون قادراً على شرح المعنى الحقيقي الكامن وراء كلمات الله فكما أن الله «يبسط يده» إلى المؤمنين ليقسموا يمين الولاء له، وكما أن الصحابة كانوا قد مدّوا أيديهم في قسم بيعة علني لزعامة محد تحت الشجرة في الحديبية، كذلك، يؤكد ناصر خسرو، فإن الأجيال المتلاحقة من المؤمنين بحاجة لوجود شخص ما يمدون إليه أيديهم من أجل توكيد بيعتهم لله. وقد سأل، «ماذا حدث لتلك الشجرة ولتلك اليد؟» فإذا لم يتوفر للمؤمنين شخص يضاهي مثل ذلك الشخص في أزمنة لاحقة من التاريخ، فإن عدالة الله ستكون موضع تساؤل شرعي، كما يجادل ناصر خسرو. فليس من العدل أن يظهر الله تفضيلاً لأولئك الذين عاشوا في زمن النبي، فيكافئهم بالجنة جزاء لبيعتهم تلك، ثم يترك الناس من بقية الأجيال دون يدٍ ترشدهم. ويتساءل، «هل هو ذنبنا أننا لم نولد في ذلك الوقت؟»

لا بد من إثارة سؤال هنا قبل المضي في تحليل محتويات هذه القصيدة. كيف تجب قراءة نص لشاعر؟ فعندما يكتب أنه يسعى للعثور على القائد، ويقارن العلماء وعلمهم بالمسك وشذاه، أو بالمنجم وذهبه، فإننا نتعامل بوضوح مع التشبيه البلاغي. لكن عندما يكتب أنه انطلق في رحلة، «متخلياً دون أسف عن بيتي وبستاني وأولئك الذين تعودت رؤيتهم»، فيجب ممارسة الحذر قبل أن نسمي ذلك رمزاً ونتخلى عن معناها الظاهر. قد يكون السجع والوزن المقفّى حبَيَا القصيدة والرمز

رصّعها، لكن الكثير من محتوياتها قد أكده ما ورد في نثره الموجز ليوميات رحلته. ويعكس كتابه «سفرنامه» الاقتباس الوارد أعلاه حول بداية رحلته ويعطي أمثلة عن لقاءاته ونقاشه للدين مع أناس من ذوي خلفيات متنوعة بقدر ما استطاع. ونجد أثراً للخصلة الأخيرة في أعمال أخرى له مثل «وجه دين»، الذي يقول فيه إنه سمع العديد من النقاشات من رجال هندوس عارفين حول ممارساتهم وكتبهم المقدسة(٨). ويكتب في القصيدة عن عبور لأصقاع متطرفة وعيشه في ظروف مادية عرضة للزوال. ويدوّن كتابه، سفر نامه، بعض التفاصيل المحددة حول تلك المغامرات- مخاطر السفر عبر الصحراء في شبه الجزيرة العربية، سوء حال الوصول إلى إحدى المدن بصورة مزرية لدرجة أنه مُنِعَ هو وشقيقه من الدخول إلى أحد الحمامات العامة، واليأس والخوف فعلاً على حياته.

وينص ناصر خسرو في مكان متقدم من القصيدة، على رفضه الواضح لمبدأ التقليد، أي الاتباع غير الواعي للأعمال الموصوفة أو لتفسيرات الدين، لصالح التفكير والفهم الشخصي للدين. ويجادل مع أعداء مجهولين بأن الإسلام يستلزم استعمال العقل في التطبيق الصحيح للواجبات الدينية. وإلا لماذا تسقط الشريعة فريضة الصلاة على الأولاد وذوي العقول الضعيفة، أي أولئك القاصرين عقلياً؟ وتأكيد ناصر على العقل ينسجم بالكلية هنا مع ما ورد في كتاباته الأخرى، النثرية والشعرية كلتيهما، حيث يلعب العقل دوراً مهماً جداً في الوجود والنجاة الإنسانيين.

والقصيدة حتى هذه النقطة هي قصيدة وصفية. فالتواريخ والأسماء والأمكنة والاهتمامات التي يعددها يمكن العثور عليها في كتاباته

الأخرى. وهناك بعض الاستعمال للتشبيه (العلماء كالمسك) لكن ليس بطريقة تجعل المعنى غامضاً. لكن عندما يكتب قائلاً، «ثم جاء اليوم الذي وصلت فيه إلى بوابة المدينة التي كانت نجوم السماء عبيداً لها، وكل ممالك الأرض لها تبعاً»، فإننا نكون في عالم الكتابة. فالمدينة يمكن أن تكون، وكما سلفت الإشارة، كُلاً من القاهرة، العاصمة الفاطمية حيث أقام ناصر خسرو ثلاثاًمن سنوات رحلته السبع، وكذلك رمزاً للإمام الإسماعيلي، سليل النبي، وعالمه من الحقيقة. العرفان الإسماعيلي هو هدف طلب ناصر للعلم. أما «حارس البوابة»، فمن الواضح أنه ليس الإمام، بل هو معلم ناصر خسرو، المؤيد في الدين الشيرازي، داعي الدعاة في القاهرة.

وما إن عثر ناصر على «حارس المدينة» حتى حذَّره بأنه لن يقبل بإذعان كل ما يقال له، «أنا لا أتناول عقاراً دون تجريبه واختباره أولاً»، ثم يفصّل عدة تناقضات وجدها هو وآخرون في العقائد والممارسات الدينية. لماذا يرث الأخ سهماً كاملاً بينما ترث الأخت نصف سهم؟ إذا ما كان الله عادلاً، فَلِمَ نجد بعض الناس الأخيار تعساء وبعض الأشرار سعداء؟ لماذا لا يُعدُّ تقديس الحجر الأسود في مكة وثنية وجزءاً من عبادة الأصنام؟ ورداً على ذلك، يقدم المؤيد بوضع يده على قلبه علامة على تواضعه ويَعِدَهُ بعقار مُجرَّب مخُتبر للمساعدة في الإجابة على هذه المسائل المتشابكة. ثم يضع «ختماً قوياً» على فم ناصر خسرو. لكن ما هذا؟ هل هو نوعاً ما طقس ابتدائي أم رمز لتعاليم باطنية؟ هل يمكن أن يكون عهداً على المحافظة على السرية أيضاً وعدم الكشف بطريقة غير مناسبة عن أيٍّ من التعاليم الإسماعيلية الباطنية؟ ربما كان ذلك كله.

الدروس التي تعلمها ناصر خسرو، وتعلمها جيداً بشكل يسمح له بتعليمها، يمكن العثور عليها في كتبه الفلسفية.

إن أخلاقيات ناصر خسرو تستمد من هذه القناعات. هناك حقيقة واحدة يجب على المرء عمل كل ما في وسعه للعثور عليها. وتقع هذه الحقيقة النهائية خارج هذا العالم، بحيث يجب ألا تؤخذ مكافآت هذا العالم على أنها هدف المرء النهائي. وبما أن البشر يقطنون عالماً مادياً في الوقت الذي تقع فيه الحقيقة خارج نطاقه، فعليهم طلب الحقيقة من خلال الجمع بين الوسائل الروحية والمادية. ومفتاح السعي نحو الحقيقة وفهمها يقعان داخل كل شخص. فالواجب إذن إخراج هذه الجوهرة الكامنة وإظهارها والسماح لها بالإشعاع على ما حولها. ومن أساس معتقداته هذا، يستمد ناصر خسرو المبرر لنشاطات حياته، والتزامه بالقضية الإسماعيلية وبجميع كتاباته التي وصلت إلينا بالفعل.

الهوامش

١ - قارن إيفانوف ، ناصر خسرو والإسماعيلية (ص١٤) .

٢ - إيفانوف . مشكلات في سيرة ناصر خسرو ، ص٢١ - ٤٠ .

٣ - القراءة البديلة للشطر الثاني هي : « أنا نموذج للكون والكون بكامله في آن معاً » .

٤ - انظر هاينز هالم ، الفاطميون وتقاليدهم في التعليم (لندن ، ١٩٩٧) ، ص٣١ - ٣٢ ، ٤١ - ٤٧ . الترجمة العربية ، تر . سيف الدين القصير (دمشق ، ٢٠٠٠) .

٥ - ولد المؤيد ، الشاعر ورجل الدين الحاذق ، في شيراز أواخر القرن الرابع/العاشر . وقام مثل ناصر خسرو ، برحلة خطرة إلى القاهرة سنة ١٠٤٦/٤٣٨ ونال ترقيات سريعة في الدعوة الإسماعيلية . وتم تعيينه داعياً للدعاة ورئيساً لدار العلم سنة ١٠٥٨/٤٥٠ ، وبقي في منصبه حتى وفاته سنة ١٠٧٨/٤٧٠ .

٦ - حول « آذر » انظر الفصل السابع ، حاشية رقم ٥ .

٧ - البيت المعمور يعني حرفياً « دار الخلد » في الجنة . انظر الفصل التاسع .

٨ - وجه دين ، ص٦٩ .

الفصل الخامس

العلم والعمل

«أَشْعِلْ سراج الحكمة داخل قلبك،
وأَسْرِعْ بقلب متوقد نحو عالم الضياء».
(الديوان، ٧٨: ١٥)

انسجاماً مع أي تحوّل صادق للقلب، وتطابقاً مع شخصيته، راح ناصر خسرو يبحث عن طرق لجعل هذا التحول الداخلي يظهر في حياته الخارجية. فما كان سيدعو إليه الآخرين فيما بعد، مارسه بنفسه أولاً. لقد رأى بكل وضوح أنه من أجل السير في دروب إيمانه الجديد، لا بُدّ من تعلم أكبر قدر ممكن مما حوله وبعد ذلك يطابق أفعاله مع هذا العلم.

لقد كان بحاجة لتعلم تعاليم الإمام في القاهرة والانغماس في دقائق علوم الدين والفلسفة الإسماعيلية، لكونه مفكراً هو نفسه، ودراستها. وتجلت أفعاله بهذه المعرفة، سواء ما كان منها يتعلق بالفرائض الشرعية (كالصلاة والصوم) أو تلك التعابير الأكثر خصوصية والمتعلقة بإيمانه (كالدراسة والرحلة والتعليم والكتابة). والواقع أنه من خلال دائرة العلم والعمل المترابطة داخلياً، كان بمقدوره تجسيد، بل وتمثيل عقيدة الظاهر/ الباطن التي يقوم عليها المذهب الإسماعيلي بالفعل.

فهم الظاهر والباطن

عندما يكتب ناصر خسرو في كتابه «وجه- دين» قائلاً: «إن ثمن كل جوهرة لا يتحدد بصفاتها الخارجية بل بصفاتها الداخلية»، (ص٨١)[١]، فهو يوضح بطريقة التصوير واحداً من أهم دروس حياته التي تحوّل إليها حديثاً. ففي حين يبدو أن قيمة الجوهرة تأتي من اللمعان واللون الذي يصدر عنها، نجده يُبيّن أن القيمة تأتي من شيء آخر غير تلك الصفات الخارجية. فقيمة الجوهرة يجب اعتبارها من حقيقة أن البشر يرون صفة باطنية في الجواهر تشكل بحد ذاتها الأساس الذي يعتمدون عليه في ترتيبهم لجواهر بعينها فوق أخرى. وبإمكان المرء القول، من ناحية عرضية، أن ليس هناك من شيء يجعل الياقوت أغلى من الفيروز، فالأحمر والصافي ليس بالضرورة أغلى من الأزرق والأكمد.

إنه من خلال التقدير الإنساني للخواص الجوهرية لهذه الجواهر فحسب، جرى تحديد قيم نسبية مختلفة لها. ويشرح الفيلسوف أن الأمر هو شبيه بحالة الذهب:

«فالذهب لم يصبح ثميناً لأنه ببساطة ذو لون أصفر وقابل للصهر. إذ لو كان الأمر كذلك، لكان النحاس -الذي هو أصفر وقابل للصهر أيضاً- ثميناً بشكل مساوٍ. إن سعره يتعلق بالأحرى بالمعنى الكامن داخله، بشكل منفصل عن النحاس. وهذه هي الفضيلة التي تتعرف عليها النفس اللطيفة والمعنى اللطيف.»

(وجه- دين، ٨١)

وكما قد يصح ذلك بالنسبة للجواهر، أي أن ما في الداخل يحدد القيمة الحقيقية، فقد وجد ناصر خسرو أن الأمر يصح بالنسبة لكل شيء

آخـر، حـتـى الـذهـب والـنـحـاس. وهـذا يـعـنـي أن لكل شـيء ظاهر للعـيـان خاصيـة مستورة لا تقتصر على كونها جوهر ذلك الشيء، بل وتحمل حقاً التفسير والمعنى والأهمية الحقيقية لذلك الشيء.

ونجد في الفكر الإسماعيلي أن كل ما هو موجود في العالم يتألف من جزأين اثنين، ظاهر وباطن. وكل ما هو ظاهر يُعرف بالحواس الخارجية، البصر والسمع واللمس والذوق والشم، عبر أعضاء متخصصة كالعيون والآذان والأيدي والأنف واللسان، أما «ما هو باطن فهو مستور عن الحواس الخارجية.» (وجه-دين، ٧٨-٧٩). ويشرح ناصر خسرو أن «موقف الشيعة» هو أن الظاهر يتألف، جزئياً، من الأفعال التي يمكن ملاحظتها أو الإحساس بها، بالحواس، كالصلاة والصوم والزكاة والحج والجهاد، بالإضافة إلى كل ما هو مكوّن من أجسام تتواجد في السماء وعلى الأرض وفيما بينهما. والحواس الخارجية تدرك الأجسام فقط وليس الباطنَ الذي هو «ما يُطلق على الأشياء التي ليس للحواس أي دور في إدراكها، «كعلم التوحيد، وإثبات النبوّة، والجنة والنار، والثواب والعقاب، والبعث والحساب، وفساد الأرض. وهكذا، حتى الدين يستلزم استعمال كلا جانبي الكينونة، ويجب على المؤمن استخدام حواسه الخارجية للقيام بالواجبات الخارجية للدين، واستخدام حواسه الباطنة أيضاً لمعرفة معاني الدين وفهمها.

ويشرح ناصر خسرو، على سبيل المثال، أننا نستطيع من ناحية طبيعية لفظ عبارة «بسم الله الرحمن الرحيم» عن طريق تحريك ألسنتنا على سقوف أفواهنا ورفع أصواتنا، وعندها جميع المستمعين يسمعونها بالطريقة ذاتها، لأنها تُدرك بالحواس الخارجية، وهذا هو «الظاهر»، لكن

باطن هذه التسبيحة، أي معناها الباطني، فهو شيء غير واضح لكل من المستمعين العاديين والحكماء بالدرجة ذاتها، حتى ولو كان كلا الطرفين يسمعان الكلمات ذاتها، وذلك لأن الناس غير متساوين في قدرتهم على الفهم والاستيعاب. ويبيّن أنه إذا ما كان المعنى الباطني لهذه العبارة بوضوح ظاهر كلماتها، فسيكون بمقدور كل من يسمعها فهمها واستيعابها (وجه-دين، ٨٠-٨١). وهكذا، فإن حقيقة أن الناس يمكن أن يتفقوا على الظاهر لكنهم يختلفون على الباطن تُقيم الدليل على وجود كلا المستويين.

يضاف إلى ذلك، أنه «حتى الفصول لا يمكن معرفتها بالحواس، ولا أن السنة تتكون من اثني عشر شهراً، وليس من الواضح كذلك أن شهر رمضان هو الشهر التاسع من السنة العربية» (وجه- دين، ٨١). وهذا يعني أننا قد نظن أننا نعرف أن الوقت شتاء بسبب البرودة والثلج، وقد نظن أن السنة تتألف من اثني عشر شهراً لأننا نستطيع أن نعد دورات الأفلاك، وقد نستطيع تعداد وملاحظة أن الشهر التاسع في التقويم الإسلامي هو شهر رمضان، لكن ليس أيٌّ من هذه الأمور شيئاً «واضحاً» أو ظاهراً وفقاً لما يصرح به ناصر خسرو. والتعرّف على كل منها يتطلّب قوى عقلية وتجريدية يتفرّد بها بنو البشر. فالشتاء هو تسمية مجردة. والسنة هي تنظيم للأيام مجرد. ولشهر رمضان أهمية تفوق في عمقها مجرد كونه الشهر التاسع في التقويم الإسلامي. قد تختبر الحيوانات البرد، لكنها لا تدرك المعنى الواقع وراء ما يسمى «بالشتاء». قد تُدرك الحيوانات ضوء النهار وظلمة الليل، لكنها لا تُدرك تدرج الأيام الذي يشكل السنين. إنها لا تستطيع تعداد الشهور أو معرفة أهميتها الباطنة.

فالحيوانات تعرف ظاهر الأشياء فحسب، بينما يعرف (بنو البشر) معاني الأشياء المستورة. وهذا هو سبب سيادة بني البشر على الحيوانات (وجه- دين، ٢٩).

بهذا السطر من المحاكمة العقلية، يحاول ناصر خسروبيان أن البشر قد خصّصوا أسماءً للأشياء وفقاً للحالة المثالية المستورة، أو «الصورة» بالمعنى الأفلاطوني، وليس بمجرد مقارنة خصائصها الخارجية. فكلما رأينا كرسياً جديداً، على سبيل المثال، كرسياً لم تسبق لنا رؤيته أبداً، نعلم أنه كرسي، ليس لأننا سبق ورأينا كرسياً مطابقاً له تماماً في كل تفاصيله الخارجية، ولكن لأنه يتطابق بالأحرى مع فكرتنا الباطنة حول الكرسي. وهذا الفهم المجرد لمكونات الكرسي هو المؤشر على حقيقته الباطنة، أي الباطن.

وتسير أزواج أخرى من المتضادات متبعة ذات النموذج القطبي للظاهر والباطن. «فهذا» العالم، الظاهر، أي العالم الطبيعي هو عالم كثيف بينما «ذلك» العالم، المستور، أو العالم الروحاني، فهو عالم لطيف. وباطن «هذا» العالم الطبيعي المحسوس هو «ذلك» العالم الروحاني غير المحسوس. ولإثبات وجهة نظره، يقدم مؤلفنا قائمة من المتضادات الأخرى: الجسم الإنساني (غليظ ومرئي) والنفس الإنسانية (لطيفة ومستورة)؛ المخلوق (ظاهر) والخالق (مستور)؛ السيّئ عندما يظهر للجيّد، والجيّد عندما يستتر عن السيّئ؛ الخوف والأمل؛ النظرية والممارسة. فعنصر من عناصر كل زوج هو ظاهر للحواس، بينما يكون الآخر مستوراً، لكن لا يستطيع أيّ منها أن يوجد، بل ولا يوجد دون الآخر. وكما هو الحال مع وجهي قطعة النقود، قد نستدل على أحدهما فقط في أي وقت كان، لكن يبقى الآخر موجوداً بالضرورة.

ويطبق ناصر خسرو منطق هذه الديناميكية بين الأزواج على الدين أيضاً. فالكتب المقدسة والشريعة كلاهما ظاهر. أي أن القرآن باعتباره كتاب الله هو مرئي وملموس لكل شخص، كما هو الحال مع الشريعة، قانون الإسلام. لكن معانيهما الباطنة وتأويلاتهما مستورة بالنسبة لأولئك الذين لا يعلمون، بينما هي من الأمور الواضحة بالنسبة لأولئك الذين يعلمون (وجهَ- دين، ٨٢). لذلك، فالعلم هو ذلك الذي يوضح ويضيء كُلاً من البنية والمحتوى. وما تعنيه الكتب المقدسة يمكن أن يتقرر بالعلم فحسب.

فالمطلوب من الجسم الإنساني إطاعة أوامر التقييدات والواجبات الدينية الظاهرة المفروضة في القرآن والشريعة وتحقيقها. أما النفس الإنسانية، فهي بحاجة لمعرفة المعاني الباطنة لهذه الأفعال والنصوص المقدسة التي تقوم عليها وأهميتها. فالعالم الطبيعي وكل ما يحتويه هو مجرد درجة -لكنها درجة ضرورية- للعبور إلى ذلك العالم الروحاني الواقع خارج [العالم الطبيعي]. فالعلم وفعل المعرفة هما ما يميز الجاهل من العالم.

«انظر بعين الباطن إلى ما تخفيه الأرض
فالعين الظاهرة لا تستطيع رؤيته،
ما الذي يُخفيه هذا العالم؟ الأشراف
يرون الباطن، وليس الظاهر.
إن العالم مقيّد بأصفاد حديدية من الحكمة،
حتى ولو بدا هذا العالم واسعاً جداً ومتراخياً جداً
بحيث لا يمكننا تحديده، فإن هناك أمرين لهما تأثيرهما: العلم والطاعة.

جسدك هو منجم، وروحك جوهرة مدفونة
فابذل من نفسك، جسداً ونفساً، لتنال من هاتين
الصفتين الثمينتين.»

(الديوان، ٥: ١-٥)

من بين جميع حالات التضاد التي يقدمها مؤلفنا، هناك واحدة تُعدّ الأكثر أهمية والأبعد تأثيراً وهي «هذا العالم» (العالم الطبيعي) و«ذلك العالم» (العالم الروحاني). فعدا عن الزوجية بحد ذاتها وما تَشتمل عليه من تقابل بين المتضادات، هناك وجود لتطابق بين العالمين الاثنين، اللذين فيهما يبقى تفاعل كل من البنائين المتوازيين متواصلاً باستمرار. وعلى سبيل المثال، فإن «ذلك» العالم (الذي هو الخالق أو الصانع «لهذا» العالم) هو عالم لطيف. وهذه نقطة يثبتها من خلال تأثيراتها في «هذا» العالم (وجهَ- دين، ٤٠)

غير أنه يجب ألا يُعبَّرُ عن هذا اللطف بأنه ضعف. فآثار ذلك العالم تعبر إلى أجسام هذا العالم وتدخلها، ولا تستطيع هذه الأجسام إخفاءها أو إيقافها. وعلى سبيل المثال، نجد أن الحديد يُطوَّع بالنار، وهو يحمل، منذ تلك اللحظة وفيما بعد ذلك، وبشكل دائم، جوهر النار. وطبقاً لناصر خسرو، فإن الحرارة والسطوع اللذين نجدهما في الحديد (بشكل عرضي) أحياناً هما جوهر النار (أو ذاتها). والبرهان على ذلك هو أنه عندما نضع قطعة حديد قرب شعلة ساخنة، نجد أن الحرارة، هي التي صفة لطيفة للنار، تتخلل الحديد وتظهر على الطرف الآخر منه. ولن يكون بإمكان الحرارة القيام بذلك لولا مشاركة الحديد لأثر من آثار جوهر النار. ومن حيث أن النار هي مصدر الحرارة، والحديد يمتلك مجرد القدرة

على تلقي الحرارة، فإن النار تُعدّ «صانعة» للحديد. وهكذا، يحتفظ المخلوق بقناة مفتوحة دائماً مع خالقه، بكل المضامين الناجمة عن ذلك.

ارتباط ثانٍ بين ذلك العالم وهذا العالم، أي الخالق والمخلوق، هو أن العالم الآخر هو عالم حيّ بشكل كامل، بل هو مصدر الحياة. «وإن الدار الآخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون» (القرآن، ٢٩: ٦٤). وهذا العالم، بالنسبة لناصر خسرو، هو من ناحية أساسية بلا حياة من جهة أنه يتلقى من العالم الآخر كل ما يبقيه على قيد الحياة. ولذلك، وبما أن كل ماهو حي هو أسمى من ذلك الذي لا حياة فيه، فإن العالم الآخر هو أسمى من هذا العالم الذي لا حياة فيه.

وكما أن الهمة أو النشاط والحياة هما علامتان على التفوّق والبروز، فكذلك هو حال العلم. والعالم الآخر هو بحد ذاته حيّ وعالم في آن، بينما هذا العالم هو لا هذا ولا ذاك. والمخلوق الأسمى في هذا العالم هو الكائن الإنساني الحي والعارف. والكائنات الإنسانية التي تتفوّق على أيّ من المخلوقات الأخرى، هي أقرب أيضاً إلى خالقها من أيّ مخلوق آخر، فهي تحتل ذروة هرمية المخلوقات. فمن خلال قدرتها على اكتساب المعرفة تستطيع الكائنات الإنسانية الوصول إلى فهم قابلية الانبثاث لهذا البناء الثنائي الظاهر/ الباطن حيث ترى كل ما هو موجود في ذلك العالم منعكساً في هذا العالم. حقاً لا بُدّ لأي شيء من أن يوجد في ذلك العالم أولاً وبشكل أساسي قبل أن يكون بإمكانه الظهور في هذا العالم. وبصورة عكسية، فإن البُنى والأنماط في هذا العالم هي دلالات وعلامات على ذلك العالم. ويستحضر ناصر خسرو أمثلة من السياسة وعلم الأحياء والطبيعيات والحوادث اليومية لإثبات مثل تلك

النقاط الروحانية والميتافيزيقية. وعلى سبيل المثال، فإن كل شخص يمتلك نفساً جزئية تتصف بأنها حية وعالمة وخالدة. وهذه النفس الجزئية هي الجزء من الشخص الذي يتخذ القرارات الأخلاقية، والذي يكبر علماً وحكمة مع نمو الشخص وبلوغه. وهي أيضاً النفس ذاتها التي ستتألم وتعاني في الجحيم أو تجزى وتكافأ في النعيم وفقاً لنتائج الأفعال التي تقوم بها عندما تكون مجسّدة في الشخص. ويريد ناصر إظهار أن النفس الجزئية هذه هي نفسٌ مرتبطة بالنفس الكلية تماماً كما ترتبط قطعة الحديد بمصدرها، أي بالنار. وحيث أن النفس الكلية هي بمرتبة الأبوين للأنفس الجزئية (وهو كثيراً ما يشبهها بالأم فعلاً)، فهي أولية ومتفوّقة. إنها كثيراً ما تشبه «نفس العالم» عند أفلاطون من حيث أنها هي القوة والمدبر للمخلوقات الطبيعية، وهي التي تجعل الأفلاك تدور والعناصر تمتزج وتتكاثر. كما يريد ناصر أن نعرف أكثر بأن هناك علاقة خاصة جداً بين النفس الجزئية والنفس الكلية. وقد ضرب، لهذه الغاية، تشبيهاً يتعلق بدولاب المطحنة.

ويقترح ناصر قائلاً ادخلْ إلى قلب طاحونة، فترى حجر الطاحونة يدور ويدور وهو يطحن القمح. إن حجر الطاحونة قوي جداً وفعّال ويقوم بمهمة صعبة. اخرجْ خارجاً ترَ أن هناك شيئاً آخر يتحكم به هو قوة الماء الجاري الذي يجري عالياً بشكل دائم ثم يلقى بنفسه نازلاً. وستدرك أن الماء الجاري هو مصدر القوة النهائي، ولديه بالفعل مهمة أصعب تتعلّق بكل من تحريك نفسه عبر الجدول وحول الدولاب بالإضافة إلى توفير القوة لدولاب الطاحونة وحجر الطحن. من خلال هذا النموذج، يُظهر لنا ناصر أن حركة الماء الذاتية هي شيء جوهري وهي في طبعه، بينما حركة

حجر المطحنة هي حركة مشتقة وثانوية (أي عرضية وهذا هو المصطلح الدقيق) وحركة الماء الجوهرية هي المهمة الأولية والأكثر صعوبة؛ أما حقيقة أنها تحرك حجر المطحنة أيضاً فهي أثر جانبي، أو نشاط ثانوي، أي «عرضي». والحركة الجوهرية هي أقوى من المهمة العرضية. يتبع ذلك إذن أن المهمة الأعظم والأكثر تفوّقاً وصعوبة للنفس الكلية هي حركتها «داخل نوعها» (اندر نوعَ خِيْش)- وليس ما تمتاز به كأعظم ما يكون، أي عملها في تحريك الكواكب والنجوم في الأفلاك وتحريك عناصر الحياة كافة على الأرض. وبما أن مهمتها الأكثر نبلاً هي تحريكها لبني نوعها، وليس في هذا العالم من هو «أكثر نبلاً» من بني البشر (لأن لكل واحد منهم نفساً جزئية)، فإن حركة النفس الكلية بكاملها في هذا العالم إذن، هي حركة موجهة باتجاه البشر ونفوسهم، وبشكل خاص نحو زيادة العلم داخل كل نفس إنسانية (وجهَ- دين، ٥٠- ٥١).

إحياء العلم

ما إن اتخذ ناصر خسرو القرار بتغيير حياته ونمطها، حتى أصبح ملتزماً باكتشاف الوسيلة لتحقيق قراره. ما هي المبادئ الفكرية أو الروحية التي بموجبها يجب أن يحيا حياته؟ كما سبقت الإشارة في كل من كتابه، «سفر نامه»، والقصيدة الاعترافية، فإن استقصاء ديانات بديلة لم يشبع رغبته حتى اكتشف المزيد حول التفسير الإسماعيلي للإسلام. لقد راقه المعتقد الإسماعيلي على أكثر من صعيد، ولا سيما ما فسره هو بدور المعتقد في ترقية العلم والعقل. وذلك في مقابل تلك المدارس [المذاهب] التي، كما يقول، تنذر المؤمنين بقبول المعتقد دون

أسئلة ودون استقصاء في «كيف ولماذا». لقد وقفت وصايا المعتقد الإسماعيلي إلى جانب العقل الإنساني ودافعت عنه باعتباره الخلق الأسمى لله. فعالم الظواهر يتحرك دون عالم الأفلاك أو الحقائق المجردة حركة تتجه من أدنى درجة إلى أعلاها بدءاً بالعناصر الأربعة (للفكر العلمي من العصر الوسيط) التي تمتزج لتشكل كل ماهو موجود. وهذه الحركة هي حركة تقدمية منتظمة منطلقة من عالم المعادن باتجاه عالم النبات فالحيوان. والإنسان هو تاج مملكة الحيوان والعقل هو تاج الإنسان. والاحترام المناسب لله في مثل هذا النظام يتطلّب الاستخدام الخلاّق لعقل المرء. فإذا ما كان الوصول إلى الجنة يعتمد على فعل الخير، بل وأكثر على المجاهدة لتحقيق كمال السلوك الأخلاقي للفرد، فالواجب، إذن، أن يستغل البشر تلك الخاصية المميزة، أي العقل، الذي يفصلهم عن بقية المخلوقات كلها. وقد تمسك ناصر خسرو بتلك الفكرة ولم يتركها تذهب أبداً. وضرب في الحياة التي عاشها، مرتحلاً إلى مولتان ولا هور والقدس والقاهرة ومكة وأصفهان، ساعياً وراء العلماء في كل مدينة ومواصلاً تقديم كمية غزيرة من الكتابات عندما كان في المنفى في يومغان- ضرب المثل في السعي للعلم وجسَّده. ففي قصائده، الواحدة تلو الأخرى، وفي جميع كتاباته النثرية، نجده يجهد نفسه لإبراز ضرورة وفضيلة السعي وراء العلم والحصول على الحكمة.

«ما الشيء الذي خصّنا به الله من دون سائر المخلوقات الأخرى؟
العقل، الذي به نسود على جميع البهائم
لكن لاحظ أن الفضيلة والعقل اللذين يجعلاننا سادة على الحمير،
هما الخصلتان ذاتهما اللتان تربطاننا كعبيد للرب.

فبالعقل نستطيع البحث في كل ما يتعلق بالكيف واللماذا،
وبدونه، نحن لسنا سوى أشجار من غيرثمار.»

(الديوان، ٣٣: ٢٨- ٣٠)

وفي قصيدة أخرى، يعبر شاعرنا بصراحة أكبر:

«لماذا تظن أن الله قد منحك العقل؟
أمِنْ أجل أن تأكل وتنام كالحمير؟»

(الديوان، ٢٢: ٣)

حقاً إن العلم ذو أهمية خطيرة بالنسبة لناصر بحيث يستطيع المرء اختبار طعم مسبق للجنة أو الجحيم في الدنيا من خلال العلم أو الجهل. ويقول إن الجحيم في هذا العالم هو «خوف السيف»، أي الموت موتاً مؤلماً (وجه- دين، ٥). ويرى أن المؤمن يختبر شيئاً قليلاً من ذلك الجحيم كلما تصرّف بجهل. وبالعكس، يجري اختبار الجنة في هذا العالم في شكل شعور بالتفاؤل والتطلع نحو الأعلى بأمل قائم على علم حقيقي. وعندما يتقدم المرء وهو يتصرف بفعل قائم على علم حقيقي، وعندما يكون العِلم هو مصدر أفعال المرء وموجهها، متحرراً من الشك والخطأ، فإنه سيختبر جزءاً من الجنة على الأرض.

وعندما تمتزج أولوية العلم هذه مع مفهوم الظاهر والباطن، يصبح البحث عن العلم بحثاً عن المعنى الباطني للأشياء، أي عن البعد التأويلي:

«معرفة المعاني الباطنة للأشياء الظاهرة يماثل علم الغيب (دانشَ غيب). وعلم الغيب هو لله، كما يقول [في القرآن، ١١: ١٢٣]، «ولله غيب السموات والأرض»، ولذلك، فكل من يعرف من العلم الباطن (دانشَ- بوشيده) أكثر، يكون قريباً من الله أكثر.» (وجه- دين، ٣٠).

توفر الآية القرآنية المقتبسة هنا، بالنسبة للمعتقد الإسماعيلي، النص المبرهِنْ على وجود عالم متميز من الأشياء والأنشطة المستورة هنا في هذا العالم كما في السموات. كما يجد ناصر تبريراً لعقيدة العلم الباطن هذه في عدة آيات قرآنية أخرى. فهو يقتبس، على سبيل المثال، الآية ٦٢/ ٢ بأن الله قد أرسل الرسول «ليعلمهم الكتاب والحكمة»، وفيها يُفهم بأن الكتاب هو القرآن وأن الحكمة هي «الباطن»، أي المعنى الباطني للكتاب الظاهر. فمن غير معرفة المعاني الباطنة للكتاب المقدس، يتحول إيمان المؤمن إلى شيء عاطفي وربما قائم على التمني في أحسن الأحوال. ويقوم تفوّق الذين لديهم علم باطني على أولئك الذين لا يملكون ذلك على علاقة العلم المباشرة بخشية الله؛ إذ كلما كان علمنا عن الله وقوته ورحمته أكبر، كانت خشيتنا له أكبر، كما في الآية «إنما يخشى الله من عباده العلماء» (٣٥: ٢٨). وينتقل ناصر خسرو مناقشاً من هذه الآية إلى أخرى، «إن أكرمكم عند الله أتقاكم» (٤٩: ١٣)، لإثبات أن أكرم الناس في نظر الله هم الذين يملكون العلم. العلم ضروري للحياة عموماً بكل تأكيد. لكن في ذهن ناصر خسرو علم أكثر عمقاً، علم من النوع الذي يحوّل نفس المؤمن من حالتها الأساسية إلى الكمال:

«ما [قيمة] نفسك من غير علم إلاّ [كقيمة] الرصاص؟

والدين هو الكيمياء الذي سيجعلها من ذهب.»

(الديوان، ٤٥: ٥٤)

كيف للناس الحصول على هذا العلم، ذهب كيميائي الأرواح؟ أولاً، ما نوع هذا العلم؟ إذ يشرح ناصر في كتابه «زاد المسافرين» أن هناك نمطين من هذا العلم، الطبيعي والروحاني، وأن البشر يمتلكون نمطين اثنين

من الحواس المطابقة لذلك، ظاهر وباطن، يساعدان في فهم كل منهما (زاد المسافرين، ١٨- ١٩)(٢). ومعرفة العلم الطبيعي تكون من خلال الحواس الخمس الظاهرة، والعلم الروحاني من خلال الحواس الخمس الباطنة. والقاعدة النظرية لهذه المناقشة مؤسسة على الرابطة ما بين الظاهر والباطن. إذ كما أن هناك آثاراً لذلك العالم في هذا العالم، هناك أيضاً آثار لحكمة أعلى في هذا العالم (زاد المسافرين، ١٩١)، وواضح أن للبشر القدرة على معرفة كُنْه هذه الحكمة. ونحن لا نقول عن أي إنسان إنه «طائش» أو «غافل» مالم يفتقر إلى القدرة على التمييز الصحيح (زاد المسافرين، ٢٢)؛ إنّ مجرداستخدامنا لهذه الكلمات يظهر أننا نتوقع مستوى معيناً من الفهم. ولشرح مقاصده، يقتبس ناصر خسرو الآية التالية من القرآن، والتي تنص على أن البشر قد وُهبوا صفاتٍ ضرورية لهم من أجل الفهم، ومسؤولية كل فرد أن يستعمل هذه المواهب، لكن من المؤسف أن القليلين يفعلون ذلك.

«...لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضلُّ، أولئك هم الغافلون.»

(٧: ١٧٩).

وطبقاً لناصر خسرو، فإن البشر والحيوانات يختلفون بعضهم عن بعض في الأهمية النسبية لبعض هذه الحواس. إذ أنّ الحواس الخارجية للسمع والبصر هي ذات أهمية فائقة بالنسبة للبشر وتعمل كمرشد للحواس الثلاث الأخرى، اللمس والذوق والشم. بينما نجد أن السمع عند الحيوانات هو أقل الحواس تطوراً، حسب قوله، والشم هو الأكثر تطوراً، والسمع عند البشر أكثر تطوراً من الشم (زاد المسافرين، ١٨- ١٩).

أما السمع والبصر فهما الحاستان الطبيعيتان الأكثر نبلاً عند البشر، وذلك لإنهما عندما تجتمعان -أي عندما يسمع الشخص الكلام يقرأ الكتابة- فإن ذلك الشخص يحصل على علم يسمح له بالانتقال من مرتبة الوحش إلى تلك التي للملاك. وهكذا، فإن هاتين الحاستين نبيلتان لأنهما تقودان الإنسان إلى العلم، الذي هو تحقيق للنوع [الإنساني] وكماله. ويتابع ناصر خسرو القول بأن من بين هاتين الحاستين نجد أن السمع يتفوّق على البصر لإنه إذا ماولد الإنسان من غير بصر يمكنه أن يتعلم من سماع صوت المعلم، ولو أنه سيكون إلى حد ما قاصراً في القدرة علي تمييز أو تصوّر الأشكال والألوان (زاد المسافرين، ٢٠). أما إذا وُلد من غير سمع فإنه لن يتمكن (اعتماداً على علوم عصر ناصر) من تعلم النطق أو الحصول على العلم مهما كان بصره ممتازاً.

وفيما يتعلق بالحواس الخمس الباطنة -المتوهمة، والمتفكرة، والمتخيلة، والحافظة والذاكرة- فهي تساعد في توضيح المعاني والمقاصد، وخزن المعلومات واسترجاعها كلما كان ذلك ضرورياً. والاستخدام الأكثر أهمية للحواس الباطنة، بالنسبة لناصر خسرو، هو في فهم الكلام والكتابة. وأول ما يجري استيعاب الكلام من خلال حاسة السمع الخارجية، بينما يكون استيعاب الكتابة أول ما يكون من خلال حاسة البصر الخارجية، أي عبر رؤية حبر الحروف والسطور. إلا أن الأصوات والحروف إنّما هي مجرد علامات خارجية فحسب؛ وخلف تلك الأصوات والحروف يقع المعنى الباطني.

والحواس الخارجية والباطنة مترابطة بشكل وثيق أيضاً، تماماً كما أن الباطن مرتبط بشكل وثيق بالظاهر، ويرى ناصر أن الحواس الباطنة لا

تفيد الجنس البشري إلا من خلال وساطة الحواس الخارجية، وهكذا، فهو يعلن أنه بينما يكون التوهم هو «الحركة الأولى للعقل»، إلا أنه لا يمكن ممارسة ذلك التوهم من غير حس (زاد المسافرين، ٢٣)[٣]. أي أنه على الشخص امتلاك حس طبيعي خارجي كي يثير حاسة التوهم الباطنة ويحرّضها. ثم يقوم التوهم، باعتباره حركة العقل الأولى، بتحريك محتوياته باتجاه الحاسة الباطنة الثانية، التي هي نوع من التفكر الأكثر ديمومة. وتقوم الحاسة الباطنة الثالثة، المتخيلة، بأخذ ما تتم رؤيته وسماعه في العالم المادي ثم شخصنة صور هذه الأشياء ووضعها في الحاسة الباطنة الرابعة، الحافظة. أما الحاسة الباطنة الخامسة، الذاكرة، فهي قادرة على استخراج هذه الصور من الحافظة. والحافظة يجب أن تأتي قبل الذاكرة لأن المرء لا يستطيع تذكّر شيء لا يوجد في الحافظة. والذاكرة تعمل لأنه لا توجد صورتان متماثلتان تماماً. ولأن المتخيلة هي التي قامت بنقل الصور إلى الحافظة. ويتذكر المرء شيئاً ما عندما يضارع ما يجري تذكره أو استرجاعه مما هو مثبت في الحافظة.

ولتوضيح هذه العملية، يشرح ناصر خسرو بأنه عندما نحفظ فقرة كتابية، فإن كلاً من الصوت والحروف تسقط جانباً ولا يبقى في الحافظة سوى صورها المتفردة. وما ينتج في الذاكرة الإنسانية هو كتابة روحانية غير مادية (كتابة نفسانية)، «كتابة كُتبت»، يقول ناصر، «بقلم المتخيلة على ورقة الحافظة» (زاد المسافرين، ٢٥). وهذه الكتابة الروحانية هي في الواقع كتابة نفسانية، أي أنها تحدث في، أو تنتمي إلى النفس. وتستطيع النفس، بهذا الشكل، الوصول إلى المعلومات في الحافظة بشكل مباشر دون اللجوء إلى أي من أصوات اللغة أو حروف الكتابة. هذه هي الطريقة

التي نتذكر فيها شيئاً ما دون تكراره بصوت عال. وليس هناك من حدود لعدد الصور التي يمكن وضعها في الحافظة، خلافاً للحواس الخارجية التي لا تستطيع استيعاب سوى مادة واحدة في مكان واحد وزمن واحد»، تماماً كما أنه لايمكن كتابة حرفين في فراغ واحد.»

مثال هام حول عمل الحواس الباطنة يتعلق بأنشطة الملائكة، ولا سيما عمل ما يسمى بالملائكة الكتبة والملاك جبريل. ويسخر ناصر من «العامة التي لا تفكر» لاعتقادهم بأن الملائكة تدوّن أفعالهم فعلاً في دفتر سوف يوضع في أيديهم يوم القيامة. ويقول إن هؤلاء الناس لا يفهمون الفرق بين الجسد والروح. بل إنهم يظنون أن الملاك جبريل أعطى الرسالة المنزلة للنبي محمد من خلال التحدث في أذنه بشكل طبيعي مادي. ويقول: «هذا أمر مثير للسخف لأن الصوت لايصدر إلا بدفع الهواء بين جسمين اثنين، والملائكة ليست أجساماً بل أرواح. ولا هي تشغل مكاناً، وليس هناك من نقطة يستطيع الهواء الدخول فيها والخروج منها.» ويضيف أن ما تظنه العامة الغافلة هو معاكس تماماً للمعنى الذي قصده الله، الذي هو نفسه يقول بأنه أنزل القرآن عن طريق الروح: «وإنه لتنزيل رب العالمين. نزل به الروح الأمين. على قلبك لتكون من المنذرين. بلسان عربي مبين.» (٢٦: ١٩٢- ١٩٥)

وطبقاً لناصر خسرو، ليس هناك من صوت طبيعي صدر عن الملاك جبريل وفقاً لهذه الآية القرآنية، وإنما حضوره كان بالأحرى إلى «قلب» النبي، أي أنه نقل إليه [التنزيل] عن طريق حواسه الباطنة اللطيفة.

وهكذا، يصبح هدف الحصول على العلم، باعتباره الإنجاز الأسمى الممكن للبشر، واجباً على كل فرد. ويتم اكتساب هذا العلم والحكمة،

بالنسبة لناصر خسرو، من خلال استخدام الملكات الخارجية والباطنة التي وهبنا إياها الله في طريق الإسلام التي بيّنها لنا أهل البيت، النبي محمد وذريته، ولا سيما الأئمة الإسماعيليون.

العمل على أساس المعرفة

كما أن «الباطن» لا يمكن أن يوجد من غير «ظاهر»، أو الخالق من غير مخلوق، كذلك أيضاً فإن العلم من غير عمل هو عبث. بالمقابل، يجب أخذ العمل من خلال معرفة معنى الفعل فحسب. فالصلوات يجب القيام بها بفهم كامل لمعاني الكلمات. وكل خطوة من خطوات الحج يجب القيام بها بمعرفة مغزى المراحل المختلفة للرحلة. وتصبح جميع الأفعال المنظورة شيئاً لاغياً وباطلاً إذا لم تقرن بمعانيها الباطنة. فممارسة الأفعال من غير معرفة بمعانيها هو ما تقوم به الحيوانات. أما الملائكة فإنها تمتلك، من جهة أخرى، علماً من غير عمل، ومهمة الإنسان هي أخذ الطريق الوسط وتحقيق كمال كل من العلم والعمل، وفقاً لما ينص عليه مؤلفنا في كتابه «وجه- دين»:

«العمل هو الحيوانات كلها من غير علم. والعلم هو الملائكة كلها من غير عمل. أما العلم والعمل فهما البشر بأجمعهم؛ فهم [أي البشر] يماثلون الحيوانات من جهة أجسامهم، لكنهم لا يماثلون الحيوانات من جهة علمهم؛ إنهم مساوون للملائكة. إنهم منتصف الطريق بين البهائم والملائكة بحيث يستطيعون، بفضل العلم والعمل، التحرك والانتقال من مرتبة الحيوانات إلى مرتبة الملائكة.»

(وجه- دين، ٧٥)

بالتعلم، إذن، يشارك البشر في فعل الملائكة ويصبحون، بهذا الشكل، في موضعٍ أقرب إلى الله.

«عندما يتعلمون الحكمة ويعملون بالعلم، [عندئذ] يرتفعون من جهنم ليصلوا إلى الجنة، وكلتاهما موجودتان بالقوة في هذا العالم، وبالفعل في ذلك العالم.»

(وجه- دين، ٥)

والجنة التي نحصل عليها في هذا العالم هي فردوس قائم بالقوة فحسب، أي سابقة للجنة الحقيقية في ذلك العالم. لكن الحصول على الاثنتين معاً يتطلّب الحكمة والعمل القائم على تلك الحكمة. وكثيراً ما يتكرر هذا الموضوع في قصائده، كما في البيت:

«إذا ما أردت إضاءة سراج داخل قلبك،
فاجعل العلم والعمل فتيلتك وزيتك».

(الديوان، ٧٨: ١٦)

وكما في هذه الأبيات:

«إذا ما رغبت بالإقامة في مرعى الحكمة والبركة،
فارْعَ اليوم من العلم والعمل.
رطّبْ بذور العمل بالعلم،
فالبذور لن تنبت من غير رطوبة».

(الديوان، ١٣٠: ٢٠-٢١)

ومن أجل حصول المرء على ثوابه الذي يستحقه في الجنة، لا بد من الالتزام بالشريعة، لكن من الضروري، وبشكل مساوٍ أيضاً، فهم المعنى الباطني لكل فعل فيها. ويعود شاعرنا إلى هذا الموضوع في قصيدة أخرى:

«الإخلاص في العبادة هو الرأس على جسد البركات؛
الإخلاص في العبادة هو الختم على كتاب الخير.
لكن الطاعة من غير علم ليست طاعة،
إنها مجرد قبضة ريح في الصباح.
وبما أنك من شيئين اثنين، جسم ونفس،
فطاعتك إذن هي ذات وجهين أيضاً.
مارِسْ كلاً من العلم والعمل، لأنهما بالتأكيد سوف
ينقذان البشر كلهم يوم القيامة من نار خالدة.»

(الديوان، ٤٥: ٦٢- ٦٥)

ويمكن رؤية الأهمية التي يعلقها ناصر خسرو بوضوح على العمل المستقي من العلم ففي مقدمته لكتابه، «وجه- دين»، حيث ينص على أن الدافع وراء كتابته لهذا الكتاب يعود إلى رغبته في تمكين المسلمين من فهم أسس الشريعة، أي الأسباب الكامنة وراء فرائض شهادة أن لا إله إلا الله، والوضوء والصلاة والزكاة والحج إلى مكة والجهاد والولاية، إضافة إلى الأوامر والنواهي المتنوعة للشريعة. بهذه الطريقة سوف يعرف الناس الوجه الحقيقي للدين، أي ما يقع خلف الحجاب، وأولئك الذين هم من الحكماء والمتبصرين سوف يمارسون الدين، عند قراءتهم لهذا الكتاب، بعلم كامل ويكسبون بذلك ثواب طاعتهم لله (وجه- دين، ٦). ويضيف أنه من أجل جعل العمل في تناول الناس العاديين، فقد وضع قائمة بالمحتويات في مقدمة الكتاب. إنه يعني ضمناً أن هذه هي أدوات التعلم، فاستخدموها للحصول على فهم مناسب لدينكم.

ويعلن ناصر أن دين النبي محمد يزينه أمران هما العلم والعمل

(وجه- دين، ٦٩). ونجد البرهان على كل منهما في كلمة الله، القرآن؛ في آيات تظهر التوقعات الرفيعة المستوى التي يحددها الله لعباده. ويقتبس ناصر خسرو أجزاء من آيات قرآنية عديدة لتعزيز حجته بما في ذلك مايلي:

«[الذين] يقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون». (٢ : ٣)

«وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله.» (٩ : ١٠٥)

«واعلموا إنما أموالكم وأولادكم فتنة.» (٨ : ٢٨)

«إن الله غفور رحيم.» (٥ : ٣٨)

المثالان الأولان في مناقشته يوضحان الأمر القرآني بأن يكون [الإنسان] فعّالاً وممارساً لأعمال التقوى، بينما يوضح المثالان التاليان وجهة نظر ناصر بأن الله يأمر المؤمنين باستخدام مايتمتعون به من قوى (أو مَلَكَات) العلم، حتى ولو تبيّن أن ذلك أمر صعب وقد يكون من طبعه الخطأ.

إلى جانب استخدامه التفاسير القرآنية لإثبات وجهة نظره بأنه يجب أن يسير العلم والعمل يداً بيد، يوفر ناصر منظوراً تأويلياً غايته إظهار التوازي ما بين الكلمات المكتوبة نفسها بالعربية (علم وعمل) وبالفارسية (دانش وكار) كلاهما معاً. وبالإمكان إعادة صياغة مناقشته على النحو التالي (وجه- دين، ص٧٠):

«كما أن الكلمة الدالة علي العمل في العربية (عمل) هي كلمة واحدة من حروف ثلاثة، والكلمة الفارسية (كار) هي كلمة واحدة من حروف ثلاثة؛ كذلك أيضاً فإن العمل ضمن الدين هو كل واحد من أقسام ثلاثة: وظيفة الأذن، ووظيفة اللسان، وظيفة الجسم كله. وظيفة الأذن

هي سماع كلمات الحقيقة؛ ووظيفة اللسان هي النطق بلغة الحقيقة من خلال كلمات الإخلاص والطاعة؛ ووظيفة الجسم هي ممارسة فرائض الصلاة والحج وغيرها. يضاف إلى ذلك، بينما الكلمة العربية (علم) هي كلمة واحدة من حروف ثلاثة، فإن الكلمة الفارسية (دانش) هي كلمة واحدة يجري تنشيطها من خلال القوى الإنسانية الثلاث للعلم. (قوة الحس) تتيح للمؤمن معرفة البعد الحسي للجانب الشرعي للدين، مثل كيفية تطبيق الصلوات المفروضة أو ما هي الطقوس المختلفة للحج وبواسطة قوة النطق (الحلق) يُنتج البشر كلمات ويدفعون بها لكي تُسْمَع. أما قوة العقل فهي هبة يتمكن بها البشر من تخليص التوحيد من التشبيه والتعطيل كليهما، تاركة إياه واحداً وحيداً. ومن خلال القوة الفكرية يصل الشخص أيضاً إلى معرفة أن العقل الإنساني يحيط بجميع الأشياء.»(٤)

وتتابع المناقشة القول بأن لجميع الأشياء، بهذا الشكل، جانبين اثنين، علم وعمل أو نظرية وتطبيق. وعندما يجتمع الاثنان كلاهما في شخص واحد، نقول عنه متديّن (دين- دار)، تماماً كما نسمي كينونة ما شخصاً عندما توجدهذه الكينونة المؤلفة من جسم ونفس مجتمعين. فممارسة الدين (أو تطبيقه) هي كالجسم، والعلم هو كالنفس، ودين شخص يمارس طقوسه دون فهم هو دين ميّت (جان ناربشاد) كالجثة. وبالمثل، فكل من لديه علم ولا يمارسه، فهو لا دين له. إلا أنه إذا ما سُئِل ليختار بينما، فإن ناصر يعتقد بأن الممارسة دون العلم هي أفضل من العلم دون ممارسة، تماماً كما أن الجثة هي أفضل من لا شيء (وجه- دين، ٧١).

ويبدو أنه يقول إنّ بعض أشكال الوجود هي أفضل على الأقل من العدم في العالم الطبيعي ولو أن الروحاني هو حقاً أكثر تفوقاً. لكنه ربما يقول أيضاً إنه من الأفضل أن تكون قد عشت من ألا تكون قد عشت على الإطلاق.

أما بالنسبة لسلوك الشخص في الحياة، فإن ناصر خسرو يقدم دروساً أخرى أيضاً. وأحد الدروس المعبّر عنها بطريقة أكثر جمالاً وإيجازاً نجده في قصيدته المشهورة، «النسر»، التي كرستها ذاكرة أجيال من الناطقين بالفارسية بسبب من شدة أثر الحكاية التي ترويها:

«في أحد الأيام طار نسرٌ عالياً ناهضاً من عشه المنيع،
باسطاً جناحيه وريشه واسعاً بحثاً عن طعام.
ازداد فخراً وهو يتأمل ريشه بإعجاب، فتفاخر بصوت عالٍ
قائلاً، العالم بأسره تحت جناحي اليوم!
وعندما أحوم فوق المحيط، أستطيع أن أرى بعين
النسر حتى شعرة دقيقة عميقةً في قاع البحر!
وحتى إذا ما تحركتْ بعوضة على غصن فوق الأرض،
فإني ألتقط تلك الحركة أيضاً ببصري الحاد!
مَنْ في العالم بأسره يستطيع الطيران جيداً مثلي؟
نسور الرخمة، أم طيور السِمُرْاغ(٥)، أم العقبان، مَنْ؟
فجأة، ومن بقعة مخفية، اندفع سهم متقوساً عالياً،
سهم مدمر يندفع بخط مستقيم ليجد هدفه.
وانغرز ذلك السهم اللاهب المُمزق عميقاً بين جناحي النسر،
فأراده متحطماً نازلاً من أعلى إلى أسفل.

وتردى ذلك الطائر العاجز وحط على الأرض وهو ينتفض كسمكة،
وفتح عينه واسعاً وأدارها من اليمين إلى اليسار وهو لا يصدق.
فقط عندما رأى ريشة النسر التي للسهم أدرك أخيراً"
"كيف لي أن أشكو"؟ صرخ قائلاً، "إن ما يصدر عنا يرتدُّ إلينا"!
أيا خسرو! ألقِ جانباً فخرك وغطرستك،
فقد رأيت ما وَقع لذلك النسر الممتلئ تفاخراً!(٦)

إن الذي لا يصدق أن شيئاً مصنوعاً من خشب وحديد يمكن أن يوقف طيرانه المهيب؛ إذ لم يدرك النسر قوة السهم إلا عندما رأى ريشة النسر عليه، أي الشيء ذاته الذي كان يطير فرحاً به قبل ذلك بلحظات فقط. فمن جهة، يمكن النظر إلى هذه القصيدة ببساطة على أنها حكاية تحذيرية رمزية ضد الكبرياء المبالغ فيه بأي إنجاز أو ملكية. إلا أن ما يجعل القصيدة واضحة وطبق المرام لهذه الدرجة فهو موجود في ذروة صرخة الفهم من جانب النسر. وحقيقة أن هذا البيت، أي «ما يصدر عنا يرتد إلينا»، (وهو أكثر جزالة في أصله الفارسي،آز ماسْت كه بر ماسْت)، لا يزال يتكرر ترداده حتى يومنا هذا في إشارة إلى المسؤولية الشخصية عن أعمال شخص وما قد يلحق به من مصائب، تشير إلى أن هذا هو الدرس الحقيقي الذي تمَّ تعلّمه. فليس الاعتزاز بشيء ما ببساطة هو ما يحمل إمكانية النجاح أو الفشل، ولكن الأمر يتعلق بموضوع الاعتزاز بحد ذاته. والنقطة التي يحاول الشاعر إبرازها هي أن الشيء نفسه الذي يمكن أن يرتفع بالبشر إلى أعلى أعاليهم، يمكنه أيضاً أن يتسبب بسقوطهم وتحطيمهم. فإذا ما كنا نحن من نقوم بأفعالنا، فنحن إذن مسؤولون عنها. ولذلك، تحمل القصيدة أيضاً رسالة إصلاحية، ليس

فقط تلك المتعلقة بـ«إنها غلطتنا»، بل تلك القائلة بأن العقاب والثواب العادل هما نتيجة لمسؤولية الفرد وللقوة التي تنتج عندما تُمنح تلك القوة أو تُسترد.

لقد رأينا أن السعادة بالنسبة للبشر تكمن، وفقاً لناصر خسرو، في حياة نحياها وكل عمل فيها مُؤَسس على معرفة حقيقية بمعنى ذلك العمل وهدفه. بهذه الطريقة، سيتمكن المؤمن من العيش حياة فاضلة في هذا العالم بحيث يحصل على الجنة في العالم الآخر. بل الحقيقة أنه بالعلم يمكن أن نعرف العالم الآخر الروحاني ونختبره حتى في هذا العالم وقبل الموت. والثواب الخالد مضمون لمثل هذا الشخص.

«كل من يعرف ذلك العالم بشكل حقيقي، فإن نفسه (جان)
سوف تصل إلى ذلك العالم حتى في هذا اليوم بينما لا يزال في
جسده. وعندما يلتزم بالشريعة أيضاً فإنه سيصل إلى ذلك
العالم وسيبقى هناك في نعيم دائم»،

(وجه- دين، ٤٢).

ولكنه يسأل، لماذا قد لا يرغب الواحد «بالوصول إلي ذلك العالم، حتى في هذا اليوم»، بينما لا يزال في جسده؟ الأدوات موجودة قد وفَرها الله، والرسالة قد أُنزلت، والقدرة على التواصل مع العالم الأعلى قد أُقيمت، والثواب واضح كفاية»:

«الله يدعوك إلى السموات؛
فلماذا ترمي بنفسك إلى الهاوية؟
للارتفاع إلى السموات العلى، اصْنَعْ لنفسك
قدمين من العلم وجناحين من الإخلاص،»

(الديوان، ٢٢: ٣٩- ٤٠)

الهوامش

١ – المقتبسات المأخوذة من « وجه دين » هي هنا من طبعة ١٩٧٧ لأڤاني .

٢ – الإشارات الواردة هنا إلى « زاد المسافرين » هي من طبعة ١٩٢٣ لبذل الرحمن .

٣ – هناك ارتباط كبير بين هذين الاثنين بحيث وُجد اختلاف بين مختلف طبعات « زاد المسافرين » حول من يأتي أولاً ، الوهم أم الحس .

٤ – راجع أعلاه . وصف ناصر خسرو (في زاد المسافرين ، ١٨ – ٢٥) للحواس الخمس الظاهرية والباطنية . ووصف ناصر الملكات الروحانية للإنسان وذلك في كتابه « خوان إخوان » .

٥ – جرى وصف طائر السيمورغ ، الطير الخرافي الذي يعيش على جبل قاف ، في « الشاهنامه » على أنه معلم زال ، والدرستم . وصار السيمورغ في الكتب الصوفية رمزاً للجوهر الإلهي ، وخصوصاً من خلال رؤيته في الثلاثين طيراً (سي = ٣٠ ومرآغ = طير) الباحثين عن الكمال والحقيقة ، ووجدوا ذلك داخل ذواتهم . انظر فريد الدين العطار ، منطق الطير . تحقيق أفخم دربندي ودِك داڤيس (لندن ، ١٩٨٤) .

٦ – الديوان ، تحقيق ن تقوي (طهران ، ١٩٢٥ – ١٩٢٨) ، ص٦١٥ – ٦١٦ ؛ تح . محقق ، ص٥٢٣ .

الفصل السادس

مباشرة الرحلة

«وتركت أموالي عدا القليل الضروري منها.»
(سفر نامه، ٢)

لقد دخل ناصر خسرو الآن طوراً جديداً في حياته، طوراً سوف ينتزعه من منصبه في البلاط، ويدفع به عبر القارة، ويرفعه إلى أعلى مستويات الهرمية الفاطمية الإسماعيلية الدينية. لقد حلَّ مسألة شكوكه الدينية وتقبَّل رسالة الإسماعيلية ونذر نفسه بالكلّية لقضيتها. وتقف رحلته بسنواتها السبع إلى مكة والقاهرة، وعودته إلى موطنه فيما بعد بصفته رئيساً لأنشطة الدعوة الإسماعيلية في إيران الشرقية، تقف كتأكيد واضح على قوة التزامه. وسيمضي به هذا الإلتزام على مستويين اثنين، عام وخاص.

على الصعيد العام، يقوم ناصر بتغييرات مثيرة. إنه يتخلى عن وظيفته وبيته وأسرته. وبعد إعلان قراره بالانطلاق في رحلة حج إلى مكة، يقوم بتصفية ديونه ويتخلى عن أي شيء آخر. «عدا القليل الضروري منها.» وحول أسرته، لا نعرف سوى عن شقيقين اثنين.

أحدهما أبو سعيد، يصطحبه في الرحلة، والآخر يمكث متخلفاً متابعاً وظيفته عند السلاجقة. وليست لدينا معرفة بأية زوجة أو أولاد، الأمر الذي لا يعني أنهم لم يوجدوا؛ كما لا نستطيع معرفة المشهد الداخلي الذي خلّفه وراءه[١].

أما في المجال الخاص، فإن ناصر سوف يزج بنفسه في تعلم كل ما يستطيع عن علوم الدين والفلسفة الإسماعيلية من الكتب ومن المعلمين على حد سواء. إنه سيقيم في مكة لأشهر في إحدى المرات ويمضي وقته في العبادة والمناقشات. وسيعيش في القاهرة لمدة سنوات ثلاث يدرس خلالها نقاطاً متقدمة من علوم الدين الإسماعيلية لدرجة تُفضي بالنتيجة إلى تكليفه بمسؤوليات منصب «الحجة»، أو رئاسة الدعوة في إحدى المناطق (أو الجزائر) الاثنتي عشرة للدعوة الإسماعيلية. وسوف يبحث، أينما ذهب في رحلاته، عن الإسباب والدوافع لمايراه، ولا يكتفي بالكتابة فقط حول الأمور الظاهرة (الأمر الذي أتقنه أيضاً).

من الشرق إلى الغرب، عبر الشمال

استغرقت رحلة ناصر خسرو من موطنه في مرو إلى القدس سنة واحدة بالضبط، أي من ٢٣ شعبان ٤٣٧/ آذار ١٠٤٦ إلى ٥ رمضان ٤٣٨/ آذار ١٠٤٧، وهي مسافة قدّرها بحوالي ٨٧٦ فرسخاً، أو ما يعادل ٢٨٠٠ميل أو ٤٥٠٠ كيلو متر على وجه التقريب.[٢] وقد علّق فيما بعد متأملاً هذا التقدم السريع: «وكان قد مضى على خروجنا من بلدنا سنة شمسية، وطوال رحلتنا لم نقر في مكان قط ولا وجدنا راحة كاملة». لقد كانا ينتقلان بسرعة.

وقد غطى هذه السنة الهامة جداً بأقل من عشرين صفحة بقليل، في الترجمة الإنكليزية. لكنه تمكن، حتى بلغته الوجيزة، من جمع كمية ضخمة من التفاصيل. لقد وضع في هذه الصفحات القليلة قواعد السياقات الاقتصادية والسياسية المحلية، وروى الطُرْفة، ودوّن عدة لقاءات مع رجال محليين (بما في ذلك لقاء مع رجل قيل إنه قد درس على يدي ابن سينا)، ووصف تقنية استخراج النشادر وجعل الطرق قابلة للعبور شتاءً، وعبَّر عن دهشته تجاه بعض ممارسات المسيحيين في أرمينيا، وقاسَ أطوال أسوار المدن بخطواته، وأجرى مقارنات للتقاويم والأوزان والأسعار ومصادر إمداد المياه. ويغطي استعراضه السريع للسنة الأولى من رحلته مروره عبر شمال إيران. ولا بُدَّ أن قرّاءه المعاصرين كانوا على أُنْسَة بأسماء المدن والتواريخ العامة على الأقل، وبوصف الأماكن أيضاً (فهو يكتب بالفارسية بعد عودته إلى الأراضي الإيرانية عقب ذلك بسنوات. ولم تلق المدن الشمالية، بالمقارنة مع الوصف المستفيض لمدن القدس والقاهرة ومكة في مكان لاحق من كتابه، سوى اهتمام يكاد لا يُذكر. ولدينا بدلاً من ذلك، بعض أفضل قصصه حول الناس: طرائف ووصف تهكمي وتأملات لطيفة (إلى حد ما) حول الصداقة.

كان أول توقف له في نيسابور، ملتقى الثقافات التي تعود في قدمها إلى أزمنة ما قبل الإسلام، والمحطة الرئيسة على طريق الحرير، وموطن أعداد هامة من أتباع الديانات البوذية والمسيحية واليهودية والزرادشتية، إلى جانب المدارس الفكرية والمذاهب الإسلامية كافة، كان بعضها يضم السكان الفرس المحليين والأخرى وردت إلى هناك واستقرت. والشيء الوحيد الذي لاحظه ناصر في هذه المدينة هو أن

أميرها آنذاك، طغرل بك (شقيق جغري بك)، لم يكن في المدينة في ذلك الوقت، حيث كان «قد ذهب أثناء ولايته، لأول مرة، للاستيلاء على ولاية أصفهان»، وأن مدرسة كان يجري بناؤها قرب سوق السراجين بأمرمن طغرل. ولا تقوم هذه الرواية القصيرة بتوفير الدليل على أنه صنّف كتابه، «سفر نامه»، في تاريخ لاحق ("لأول مرة") فحسب، ولكنها تقدم أول مثال على أحد الأشياء التي لاحظها على الدوام في مدينة تلو الأخرى- تشييد أبنية مدنية. وهنا نجد ناصر خسرو يضع، ليس من قبيل الإعجاب بالحكام السلاجقة، عملين اثنين للأمير الحاكم جنباً إلى جنب: بناء مدرسة وشروعاً في حملة للفتح. ومن باب الحذر، لا يمتدح ناصر أحدهما ولا يَدين الآخر.

ومن الواضح أن ناصراً قد التقى بالشخصيات المحلية في نيسابور. إذ نراه يركب بصحبة "وكيل السلطان"، خواجه موفق، عندما غادر المدينة بعد ذلك بعدة أسابيع،وذلك طوال الطريق إلى مقاطعة قومس في شمال إيران. وذهب، وهو هناك، إلى بلدة بسطام حيث قام بزيارة لمشهد الشيخ الصوفي المشهور، بايزيد البسطامي (ت ٢٦١ / ٨٧٤). هذا هو كل ما يقوله، وهو موجز للغاية؛ فهو لم يخبرنا بشيء حول ماذا كانت تعني الزيارة له. فناصر خسرو لم يكن صوفياً، ولو أنه كان متعبداً وشخصاً ورعاً روحانياً كما هو واضح. ولذلك، ففي حين يمكن رؤية هذه الزيارة لمشهد بايزيد كتعريجة رحالة (إذ ربما كان الموقع الوحيد الذي يستحق المشاهدة في البلدة)، ذات أهمية تاريخية وثقافية محددة بالنسبة لناصر، إلا أنها تعرض لشخصيته المتسقة كرحالة محبّ للاطلاع حقيقة، ومتعلم دائماً، وواضعاً نفسه دائماً قرب أولئك الذين كان لديهم لمسة حكمة للعطاء.

وفي ١ ذي الحجة ٤٣٧/ ٩ حزيران ١٠٤٦، وصل إلى سمنان التي ستكون موضع أول قصصه الإنسانية، حيث «مكث هناك زمناً وتعرّف إلى أهل العلم.» وسمع هناك برجل اسمه علي النسائي، وذهب في أحد الأيام لرؤية هذا الأستاذ «وهو شاب يتكلم الفارسية بلهجة الديالمة، كان شعر رأسه مرسلاً.» ووجده وحوله تلامذته، مجموعة منهم «تقرأ كتاب إقليدس، بينما تقرأ أخرى كتب الطب، وأخرى تقرأ الرياضيات.» وعندما حادثه ناصر، حاول الأستاذ أن يتباهى بالقول «قرأت كذا على الأستاذ أبي علي بن سينا» و«سمعت هذه من ابن سينا». ويطلع ناصر على سوء سلوكه ويلاحظ بجفاف أن «غرضه كان أن أعرف أنه تلميذ ابن سينا.» وعندما يشترك ناصر نفسه في مناقشة مع بعض الطلبة، يقول الأستاذ، «إني قليل المعرفة بكل علم وأُحبُ أن أقرأ معك قليلاً في الحساب.» ويستأذن ناصر بالانصراف مستغرباً ومتعجباً «ماذا يعلم الآخرين وهو لا يعلم شيئاً؟»

يا لها من نظرة عميقة تقدمها هذه الحادثة عن ناصر خسرو نفسه! إن الأساس الذي ترتكز عليه حياته، بل وهدف هذه الرحلة بحد ذاتها، هو التعلم ليصبح جديراً بتعليم الآخرين. هذا هو مجمل الحكاية، وضعت كما هي بين تواريخ التقويم وتدوين المسافات من مدينة إلى أخرى، إلا أنها مليئة في تطبيقها الشخصي على أخلاقيات العيش عند ناصر. وهكذا تحاور ناصر في بحثه عن العلم من أجل المقدرة على إيصاله إلى الآخرين- النظام الأخلاقي المقبول لدى المجتمعات الإسلامية على نطاق واسع، وهذا هو «طلب العلم»، وهو نظام أخلاقي تقولب وشُحِنَ بوصية من النبي محمد إلى المؤمنين، «اطلبوا العلم ولو في الصين.»(٣).

وسار ناصر، مواصلاً رحلته غرباً، في طريقه إلى الري، وهي مدينة هامة منذ الأزمنة القديمة وحتى تأسيس مدينة طهران الحديثة؛ سار محاذياً الحافة الجنوبية لسلسلة الجبال التي تفصل الصحراء الوسطى لإيران عن بحر قزوين إلى الشمال. وقد مرَّ بجبل دماوَند العظيم، الذي تكلله الثلوج على مدار العام ويمكن رؤيته من مسافات بعيدة من السهول الواقعة إلى الأسفل منه، وهذه خاصية نجدها في كل من الأسطورة والملحمة الوطنية. لكن اهتمام الرحالة ينصب أكثر على النشاط الصناعي هناك:

«ويقال إن بقمته [أي قمة جبل دماوند] بئراً يستخرج منه النوشادر ويقال له الكبريت أيضاً، فيصعد عليها رجال يحملون جلود البقر ويملؤونها بالنوشادر، ثم يدحرجونها من قمة الجبل، لتعذر إيجاد طريق لنقلها.»

(سفر نامه، ٣)

وفي منتصف تموز، وصل إلى قزوين، حيث أصابته الدهشة لرؤية العديد من البساتين المحيطة بالمدينة من غير أسوار أو أشواك تحميها، «فلا يحول عائق دون دخولها.» وعن المدينة نفسها كتب يقول، «رأيت قزوين مدينة عظيمة، ذات حصن مكين عليه شرفات. وبها أسواق جميلة، إلا أن الماء بها قليل، وهو يجري في قنوات تحت الأرض». وهنا لدينا ملاحظات مهندس مدني- ففي مدينة بعد أخرى سنجده يكتب عن الأسوار والماء، أي ذلك الذي يحمي سكانها من الغزو وذلك الذي يمنحهم الحياة نفسها. وهذه هي العناصر الأساسية لمجتمع صحي. والقنوات المائية التي يصفها هي نظام مائي متخصص حيث يجري الماء في أنفاق تحت الأرض، مما يقلل من تعرضه للتبخر. ويذكر الدليل الآثاري مثل

هذه الأنفاق حتى في الأزمنة القديمة حيث لا يزال العديد منها موجوداً في إيران حتى هذه الأيام. وتطلّب تنظيفها من الرسوبات الطينية وغيرها من أنواع الردم مجتمعاً منظماً على مستوى عالٍ جداً.

ويتابع ناصر خسرو رحلته ويخبرنا طرفة حول بقال في قرية خرزويل. فقد كان يرتحل بصحبة أخيه وغلام هندي يخدمهما. وكانت خرزويل قرية صغيرة خارج قزوين حيث توقفوا للتزود ببعض المؤن. ويذهب شقيق ناصر إلى من يدعو نفسه بالبقال، ("أنا البقال")، والذي يسأله ماذا يريد. ويجيبه شقيق ناصر بشكل واضح، «كل ما عندك يناسبنا، فإنا غرباء وعابرو سبيل.» وعندما يطلب منه البقال أن يكون أكثر تحديداً، يقترح شقيق ناصر أي شيء يؤكل، ربما أي شيء عادي. لكن البقال يجيب بأنه ليس عنده. وعندما يسأل الشقيق عن شيء آخر يجيبه البقال مرة ثانية بأنه ليس عنده. ويستمر ذلك لفترة من الوقت حتى يكفّ الشقيق عن السؤال ويتخلى عما يريد. ولا بد أنه عاد بعد ذلك إلى ناصر المنتظر صفر اليدين. وهما لم يضحكا بسبب ذلك فقط، بل «وبعد ذلك كنت أقول عن كل شخص في أي مكان يقول كلاماً فارغاً إنه بقال خرزويل».

وبإمكاننا التأكد من أن الرحالة قد حصلوا على مؤنهم بربح أكبر من مكان آخر، لأنهم ذهبوا من هناك، متحولين باتجاه الشمال أكثر، أي باتجاه أذربيجان. ودفعوا ضريبة (مكساً) في قرية خندان على نهر شاهرود لأحد ملوك الديلم، وتابعوا المسير إلى شميران ومنها إلى مدينة طارم في ولاية جيلان. وفي وصفه لمدينة طارم، يمزج ناصر ما بين إعجابه ببنائها المحصّن وعنايته بمصدر المياه مع مدح لأميرها الحاكم:

«وعلى حافة المدينة قلعة مرتفعة مشيدة على صخر صلد، محاطة بثلاثة أسوار. وقد حُفرت في وسطها قناة تجري حتى شاطئ النهر ومنها يستخرجون الماء ويحملونه إلى القلعة. ويقيم بها ألف رجل مختار من أبناء عظماء الولاية، وذلك حتى لا يستطيع أحد أن يضلّ أو يثور. ويقال إن لهذا الأمير قلاعاً كثيرة في ولاية الديلم، وإن العدل والأمن مستتبان بها، بحيث لا يستطيع أحد أن يغتصب شيئاً من غيره، بل إن الناس هناك يدخلون مسجد الجمعة، ويتركون أحذيتهم خارجه فلا يأخذها أحد.»

(سفر نامه، ٤)

وفي شميران يتعرّف ناصر على رجل طيب أثّرت فيه صفاته الشخصية. وما يخبرنا به من حديثه معه هو قصير ومحدَد وذلك انسجاماً مع أسلوبه البعيد عن الزخرف والتصنّع. إلا أن حديثهما الذي يدوّنه ناصر على شكل حوار، يأتي كواحد من تلك اللقاءات الحلوة التي تشوبها المرارة حيث يدرك الرجلان أنهما يمكن أن يصبحا صديقين لو لم يكن أحدهما في طريقه إلى مكان آخر.

«وقد رأيت في شميران رجلاً طيباً من دربند، اسمه أبو الفضل خليفة بن علي الفيلسوف، كان رجلاً فاضلاً، أضافنا وأكرمنا، وقد تناظرنا معاً، واتصلت بيننا الصداقة. سألني: علام عزمت؟ فقلت أنوي الحج. قال: أريد أن تمرّ بنا في عودتك حتى أراك».

(سفرنامه، ٤-٥)

وفي السادس والعشرين من محرم/ الثاني من آب، يغادر الحجاج شميران ويصلون إلى تبريز عقب ذلك بعشرين يوماً. وطال مكوث ناصر خسرو، في تبريز حيث أقام ما يقارب الشهر في «قصبة ولاية

أذربيجان، وهي مدينة عامرة.» وقد قاس طول المدينة وعرضها بنفسه، ودوّن ذلك على أنها مربع طول كل ضلع فيه ١٤٠٠ خطوة.

التقى ناصر، أثناء إقامته في تبريز، بشاعر كبير اسمه قطران «يقول شعراً جميلاً ولكنه لم يكن يجيد الفارسية». وربما بالإمكان تفسير هذه العبارة المستغربة من جانب ناصر من خلال النبرة التي يتحدث بها قطران، والتي ربما تأثرت بالمؤثرات التركية المحلية في تبريز. ومع أنه كتب بأسلوب البلاط الرسمي من الفارسية الجديدة، إلا أنه من المحتمل أنه قد تحدّث بلهجة آذرية محلية وليس بالأحرى بالفارسية الشرقية المألوفة عند ناصر. وقرأ قطران، كجزء من مقابلتهما، شيئاً من شعره على ناصر. يضاف إلى ذلك أن قطران كان قد أحضر معه ديوانين لشاعرين فارسيين آخرين، منجيك ودقيقي، وقرأ منهما على الشاعر الزائر، وناقشا الأشعار. وكان [قطران] يسأله «عما أشكل عليه من المعاني، فكنت أجيبه وهو يكتب ما أقول،» ويعترف ناصر بأن شعر قطران كان جميلاً، لكنه لا يستحي من إظهار أنه كان أفضل من قطران في تفسير الشعر وشرحه. ربما أن ناصر يتفاخر ببساطة، أو أن المضيف كان مؤدباً فحسب، أو أن هذا التبادل ليس إلا دليلاً يدعم الاحترام المسجل لقدرات ناصر خسرو في مجال اللغات والأفكار.

كما يترك لنا ناصر واحدة من الروايات التاريخية القليلة عن زلزال عظيم ضرب تبريز قبل ذلك بسنوات أربع، وهي كارثة لا بد وأنها كانت لا تزال حيّة في الأحاديث وواضحة في أكثر الاحتمالات في حالة أبنية المدينة. وفي الحقيقة كتب قطران قصيدة حول الزلزال تعتبر من القصائد الرائعة في مزيجها من الصور العاطفية. وكتب ناصر يقول إنه في مساء

الأربعاء ١٧ ربيع الأول ٤٣٤/٤ تشرين الثاني ١٠٤٢، بعد العشاء، زلزلت الأرض، فخرب جزء من المدينة، ولم يصب الجزء الآخر بسوء، ويقال إنه هلك فيها أربعون ألف نسمة.

وعندما غادر الرحالة تبريز، كان في صحبتهم جماعة من جيش الأمير وهسودان. وهذا يدل على أنه كان لناصر سبيل، حتى بعيداً عن بلده الشرقي، إلى الإدارات والبلاطات المحلية. والحقيقة أن الأمير وهسودان، وهو من أفراد السلالة المصفرية، كان اسماعيلياً هو نفسه ولو أنه كان ينتمي إلى الحزب القرمطي المنشق.

وتابعوا مسيرهم شمالاً، صعوداً نحو بحيرة وان، الواقعة شرقي تركيا حالياً، واستغرقت رحلته شهرين حتى وصلوا إلى بلدة أخلاط على الساحل الشمالي الشرقي للبحيرة، «وهي على الحدود ما بين بلاد المسلمين والأردن». وأصابت الدهشة ناصراً قليلاً عندما لاحظ بعض عادات النصارى هناك. فكان «لحم الخنزير يُباع في سوقها كما يُباع الضأن». وأكثر من ذلك، إذ «يجلس نساؤها ورجالها أمام الحوانيت ويشربون [الخمر] بغير حياء.»

وعبر الرحالة أقصى نقطة لهم في الشمال باتجاه الغرب والجنوب، حيث كانوا ما يزالون فيما يُعرف اليوم بتركيا. وعندما غادروا [أخلاط] في العشرين من جمادى الأولى/ الثاني والعشرين من تشرين الثاني، كانت السماء تمطر ثلجاً والبرد قارساً، وفقاً لما كتب ناصر، لكن قساوة الطقس لا تمنعه من استحسانه للحل الهندسي المحلي للسفر أيام الثلج الكثيف. فقد غرس الناس عمداً في جزء من الطريق «ليسير المسافرون عليها هديها أيام الثلج والضباب.» ومن مكان أبعد قليلاً، يشتري

الرحالة بعض العسل بسعر بدا معقولاً (المائة منّ بدينار، حسب ما باعونا)، وقيل لهم إن في البلدة من يجني في السنة الواحدة ثلاثمئة وأربعمئة جرة عسل.

ويتابع ناصر القول فيذكر أنه وصل إلى مكان به جامع «يقال بناه أويس القرني»، وهو أحد أصحاب النبي محمد من اليمن، وأُعتبر فيما بعد مبتدئ الصوفية. ويعقب إشارته السريعة إلى الصوفية خبر آخر حول صناعة محلية. فكتب يقول: «ورأيت الناس عند حدوده يطوفون بالجبل ويقطعون أشجاراً تشبه السرو». ويدفعه حب الاطلاع إلى الاستفسار عما يفعلون بالخشب. فقالوا له إنهم يضعون طرفاً من الشجرة في النار فيخرج من طرفها الآخر قطران يجمعونه في أوعية، ثم يضعونه في أوعية تُحمل إلى الأطراف للتصدير. وبينما ينتقل ناصر بسرعة من خبر حول الصوفية إلى انتاج القطران، ربما جاز لنا التوقف للتأمل بخصوص ما تكشفه هذه الموضوعات المتعارضة ليس عن اتساع اهتماماته فحسب، بل وما تعرضه هي نفسها من تراصف حميم للعالمين المادي والروحي جنباً إلى جنب، الأمر الذي بقي شغله الشاغل طوال حياته نظرياً وعملياً.

وعندما وصلوا آمد، في المنطقة الواقعة إلى الشمال من منابع نهر دجلة، وقع ناصر تحت سحرها وعظمتها:

«وقد رأيت كثيراً من المدن والقلاع في أطراف العالم، في بلاد العرب والعجم والهند والترك، ولكني لم أر قط مثل مدينة آمد في أي مكان على وجه الأرض، ولا سمعت من أحد أنه رأى مكاناً آخر مثلها،»

(سفر نامه، ٩)

وتذهل المدينة ناصراً المهندس لدرجة أنه يسير في كل أنحائها (٢٠٠٠ خطوة في الطول والعرض)، ويعبّر عن دهشته بالصخرة الواحدة الرائعة التي شُيّدت فوقها المدينة، وبالسور المصنوع من الحجر الأسود المحيط بها (كل حجر منه يزن ما بين مئة وألف منّ)، وبالتصاق الحجارة بعضها ببعض (وأكثر هذه الحجارة ملتصق بعضه بالبعض من غير طين أو جص)، وكذلك بنوعية السور الدفاعية المنيعة (ومن فوقه شرفات فيها ممر يتسع لحركة رجل كامل السلاح، بحيث يستطيع أن يقف فيه ويحارب بسهولة)، وبالأبواب الأربعة (وكلها من الحديد الذي لا خشب فيه) وبمصدر المياه (وفي وسط المدينة عين يتفجّر ماؤها من الحجر الصلب، وهذا الماء من الغزارة بحيث يكفي لإدارة خمس طواحين).

ومسجد المدينة الجامع مصنوع من ذات الحجر الأسود كالأسوار، «وليس مثله متانة وإحكاماً. وقد أقيم في وسطه أكثر من مئتي عمود من الحجر، كل عمود قطعة واحدة. وفوق هذه الأعمدة عقود من الحجر، وقد نُصبت فوقها أعمدة أقصر من تلك. وجميع أسقف المسجد على هيئة الجملون، وقد كملت نجارة ونقراً ونقشاً ودهناً. وفي ساحته صخرة كبيرة عليها حوض كبير مستدير من الحجر، يبلغ ارتفاعه قامة رجل، ومحيط دائرته ذراعان. وفي وسط الحوض النحاسي يتفجّر ماء صاف، لا يظهر مدخله أو مخرجه. وبالمسجد ميضأة عظيمة جميلة الصنع بحيث لا يوجد أحسن منها.» (سفرنامه، ٩)

وتلقى الكنيسة المسيحية المجاورة مديحه أيضاً. فهي مبنية من ذات الحجر وفرشت أرضها بالرخام المنقوش. وكتب يقول إن تحت قبتها باباً من الحديد المشبّك «لم أر مثله في أي مكان.»

وغادر آمد إلى حران (في العراق اليوم) مع القافلة، واختار الطريق المأهولة وهي ستون فرسخاً بدلاًمن الطريق الأقصر وهو أربعون فرسخاً لكن لا عمران فيه. وعلى الرغم من أنه سيستغرق وقتاً أطول إلا أن السلامة لا بد وأن تؤخذ بعين الاعتبار. وبعد حران وصلوا إلى بلدة استضافهم فيها رجل كريم. وهناك، دخل عليهم رجل أعرابي في الستين من عمره وجلس إلى جانب ناصر، واقترب منه وسأله أن يحفظه القرآن. وهذا هو الرجل الذي ورد ذكره في الفصل الثالث من هذا الكتاب، والذي فاجأ ناصر خسرو بمعرفته الركيكة باللغة العربية.

وبعد دخولهم سورية وقضائهم بضعة أيام في حلب (وهي مدينة جميلة بها سور عظيم، قست ارتفاعه فكان خمسةً وعشرين ذراعاً، وبها قلعة عظيمة مشيدة كلها على الصخر، ويمكن مقارنتها ببلخ)، وصلوا مدينة معرة النعمان، «وهي مدينة عامرة ولها سور مبني». أما ماء هذه المدينة فهو من المطر والآبار. والزراعة الرئيسة فيها، كما لاحظ، كلها قمح، وهو كثير، بالإضافة إلى التين والزيتون والفستق واللوز والعنب. وفي حين كانت المدينة مشهورة كأكثر ما يكون بواحد من شعرائها، الذي سيناقشه ناصر، إلا أن شيئاً آخر لفت انتباه الرحالة حتى قبل عبوره بوابة المدينة.

فقد رأى على بابها عموداً من الحجر يبلغ ارتفاعه عشر أذرع، وفقاً لتقديراته. وعلى العمود كتابة غير عربية وغير مألوفة. وسأل أحدهم، بدافع حب الاطلاع كما هو شأنه دائماً، عن ذلك فقيل له إنه طلسم العقرب، وهوفعّال؛ فإذا ما أُحضر عقرب إلى المدينة وأُطلق بها «فإنه يهرب ولا يدخلها.»

وكانت المعرة موطناً للشاعر الضرير الشهير، أبي العلاء المعري

(٣٦٣/ ٩٧٣- ٤٤٩/ ١٠٧). ومع أنه كان «حاكم المدينة وكان واسع الثراء عنده كثير من العبيد والخدم»، إلا أنه عاش حياة زهد وتقشّف. ولا يذكر ناصر أنه التقى الشاعر فعلاً لكن إعجابه بفطنة الشاعر وسمعته وشخصيته يظهر من خلال التفاصيل الواردة في مدخله، كما هو الحال مع فخره بكونه موجوداً في المدينة بينما كان هذا الرجل حياً.

«وكان بهذه المدينة رجل أعمى اسمه أبو العلاء المعري. وهو حاكمها. وكان واسع الثراء عنده كثير من العبيد، وكان أهل البلد كله خدم له. أما هو فقد تزهد، فلبس الكليم واعتكف في البيت، وكان قوته نصف منّ من خبز الشعير، لا يأكل غيره. وقد سمعت أن باب سرايه مفتوح دائماً وأن نوابه وملازميه يدبرون أمر المدينة ولا يرجعون إليه إلا في الأمور الهامة، وهو لا يمنع نعمته أحداً، يصوم الدهر ويقوم الليل ولا يشغل نفسه مطلقاً بأمر دنيوي.

وقد سما المعري في الشعر والأدب إلى حد أن أفاضل الشام والمغرب والعراق يقرّون بأنه لم يكن من يدانيه في هذا العصر ولا يكون. وقد وضع كتاباً سماه الفصول والغايات، ذكر به كلمات مرموزة وأمثالاً في لفظ فصيح عجيب، بحيث لا يقف الناس إلا على قليل منه، ولا يفهمه إلا من يقرأه عليه. وقد اتهموه بأنه وضع هذا الكتاب معارضة للقرآن؛ ويجلس حوله دائماً أكثر من مئتي رجل يحضرون من الأطراف يقرؤون عليه الأدب والشعر. وسمعت أن له أكثر من مئة ألف بيت شعر. سأله رجل: "لِمَ تعطي الناس ما أفاء الله تبارك وتعالى عليك من وافر النعم ولا تقوت نفسك؟" فأجاب: "إني لا أملك أكثر مما يقيم أودي. وكان هذا الرجل حياً وأنا هناك».

(سفرنامه، ١١-١٢)

فإذا ما أخذنا أسلوبه المباشر في الكتابة حتى هذه النقطة بعين الاعتبار، حيث يذكر ناصر بحذر شديد ما إذا كان سمع شيئاً من الآخرين أم أن حديثاً جرى وشارك فيه، فليس هناك من دليل في هذا النص على لقائه المعري بالفعل. لكن احتمال حصول لقاء بين هذين المفكرين يتزايد عندما نأخذ في الحسبان قيام المعري بمكاتبة معلم ناصر، المؤيد، بخصوص موضوع النباتية.(٤) وربما يكون ناصر قد قرأ كتاب الأمثال الذي يذكره وبعضاً من شعره بشكل مؤكد أكثر. إن طبيعتيهما الشعريتين متشابهتان- فكثيراً ما يتحدث المعري عن أهمية العناية بالحياة الروحية وإسقاط الحاجة للأشياء الزمنية لهذا العالم، وهذه موضوعات سيتكرر ذكرها في شعر ناصر خسرو المتأخر الذي وضعه في المنفى.

أما بالنسبة لتلك اللحظة، فهو في الطريق مرة أخرى يسير جنوباً عبر الجبال ويمرُّ بنبع لا يتفجّر سوى ثلاثة أيام في السنة، ومواصلاً مسيره حتى وصل فريقه إلى سهل وقفوا أمامه مشدوهين لأنه كان مغطى بالنرجس المزهر الأبيض «فبدا المكان بكامله أبيض بسبب كل تلك الأزهار.» وهنا يقف رجل الإدارة، والمهندس، والفيلسوف، والشاعر، والمنفي في أزمنة لاحقة، يقف متعجباً من آلاف الأزهار الصغيرة.

إلى شواطئ طرابلس

فراسخ قليلة أخرى بعد ويصلون البحر. ويمتدح ناصر خسرو مدينة طرابلس كثيراً. فهو معجب بضواحيها المليئة بالمزارع والبساتين (الكثير من قصب السكر وأشجار النارنج والترنج والموز والليمون والتمر، وكان عسل السكر يجمع حينذاك)، وببنائها (ثلاثة من جوانبها مطلة على

البحر، فإذا ماج علت أمواجه السور)، وبأسوارها الدفاعية المصنوعة من الحجر المصقول، وعليها شرفات ومقاتلات من الحجر نفسه، وعلى قمتها عرادات (لوقايتها من الروم، فهم يخافون أن يغير هؤلاء عليها بالسفن). وفي أحد شوارع السوق «مشرعة ذات خمسة صنابير يخرج منها ماء كثير، يأخذ منه الناس حاجتهم ويفيض باقيه على الأرض ويصرف في البحر.» فليس هناك من حاجة لحفظ الماء الفائض أو لاستخدامه في مجالات الاستهلاك الإنساني الأخرى؛ بل بالإمكان تركه حراً يجري ليعود إلى مصدره.

والمدينة التي قدّر مساحتها بألف ذراع مربع هي موطن لعشرين ألف رجل، ويتبعها كثير من السواد والقرى. وكتب أن سكان المدينة كلهم شيعة. وأبنيتها أربع أو خمس طبقات عموماً، ومنها ما هو ست طبقات أيضاً. وهي مدينة تبدو نظيفة: «شوارعها وأسواقها جميلة ونظيفة حتى لتظنن أن كل سوق قصر مزين». ويضيف، بالعودة إلى قرائه في خراسان، أمرين للمقارنة: «وقد رأيت بطرابلس ما رأيت في بلاد العجم من الأطعمة والفواكه، بل أحسن منه مئة مرة،» و«يصنعون بها الورق الجميل مثل الورق السمرقندي بل أحسن منه.»

وفي طرابلس، أصبح ناصر خسرو آنذاك داخل مجال سيطرة الدولة الفاطمية المتمركزة في القاهرة. وكتب يقول إن جيش الروم أغار على المدينة مرة، لكن الخليفة الفاطمي دافع عنها وكافأ ولاء المدينة له بأن رفع عنها الخراج. «وأقام بها جيشاً من قبله، على رأسه قائد، لحمايتها من العدو.»وساهمت القوة العسكرية أيضاً في ضمان القاعدة التجارية للمدينة، الميناء البحري الذي تأتيه السفن من كل أنحاء البحر الأبيض

المتوسط- «من بلاد الروم والفرنج والأندلس والمغرب.» وكانت كل سفينة منها تدفع ضريبة العشر للسلطان الفاطمي، وهذا دخل قال عنه ناصر بأنه أُستخدم لدفع أرزاق الجند. كما كان للخليفة الفاطمي أسطوله التجاري الخاص المتمركز في طرابلس ومنها يُبْحر إلى بلاد الروم وصقلية والمغرب للتجارة».

«وغادرت طرابلس وسرت على شاطئ البحر، ناحية الجنوب.» وفي طريقهم إلى بيروت، مروا بمدينة جبيل، «وهي مثلثة، تطل زاوية منها على البحر». ويحيط بجبيل «سور حصين شاهق الارتفاع،» و«حولها النخيل وغيره من أشجار المناطق الحارة.» وتتبلور دهشة ناصر حول تأثير المناخ الدافئ مرة أخرى في تعليق خاطف آخر له لجمهوره في خراسان:

«وقد رأيت في يد غلام بها وردة حمراء وأخرى بيضاء حديثتي القطف (تازه)، وكان ذلك في اليوم الخامس من اسبندار الشهر القديم سنة ٤١٥ من تاريخ العجم.»

(سفر نامه، ١٣)

وبما أن الشهر الأخير في التقويم الفارسي يعقبه اليوم الأول من الربيع (٢١ آذار)، فإن رؤية الورد المتفتح في أوائل شباط تشكل مفاجأة جميلة لرجل ينتمي لمناخ أكثر شمالية.

وفي بيروت، كان اهتمام الرحالة الأكبر منصباً على الآثار الحجرية، ولا سيما ذلك الطاق الحجري الذي «شق الطريق في وسطه.»

«وقدرت ارتفاعه بخمسين ذراعاً، وجانباه من الحجر الأبيض، تزن كل قطعة منه أكثر من ألف منّ. وعلى جانبيه بناء من الطوب النيء

ارتفاعه عشرون ذراعاً، وقد نُصبت على قمته أعمدة من الرخام، طول كل منها ثمانية أذرع، وهي سميكة بحيث لا يستطيع رجلان أن يحيطاها بأذرعهما إلا بصعوبة.»

(سفرنامه، ١٥)

وبما أننا نعرف ناصراً، ونعرف عادته في قياس الأشياء، نستطيع استنتاج أن الرجلين اللذين يشير إليهما هما هو نفسه وشقيقه وأنهما حاولا الإحاطة بالعمود بأذرعهما.

«وعلى رأس هذه العمد عقود، على الجانبين، كلها من الحجر المنحوت الذي لا يفصله عن بعضه جص أو طين. وفي الوسط تماماً الطاق الكبير يعلوها بخمسين ذراعاً، وقد قستُ كل حجر منه فإذا به ثمانية أذرع طولاً وأربعة عرضاً، وأظن الحجر الواحد يزن سبعة آلاف مَنّ، وقد نقشت هذه الحجارة بدقة ومهارة بحيث يقل ما يشابهها مما ينقش على الخشب. ولم يبق هناك أبنية غير هذا الطاق.»

(سفر نامه، ١٥)

ويسأل عن هذا المكان، وقد عقدت الدهشة لسانه إزاء هذه الظاهرة الهندسية الشامخة وحدها في مكان خارج الطريق. ويُقالُ له إنها باب بستان فرعون، وهو قديم جداً. لكن، حتى هذا الجواب لا يشفي غليله. فقد لاحظ أن السهل بكامله مملوء بحطام حجارة أبنية قديمة. «أعمدة رخام، تيجانها وجذوعها، وهي من الرخام المدور والمربع والمسدس والمثمَّن، وهي من الصلابة بحيث لا يؤثر فيها الحديد.» لكنه يبدو حتى أكثر حيرة وهو يلتفت حواليه محاولاً معرفة كيفية إشادة تلك الأبنية وذلك لأنه «ليس في هذه الجهة جبل حتى يُقال إنهم جلبوها منه. وهناك

حجارة تبدو كأنها معجونة، وهي تفل الحديد،» ويستفسر عن مصدر هذه الأعمدة المتكسرة، لكن «لا يعرف أحد ماذا كانت ولا من أين أتَتْ.»

ويواصل الرحالة طريقهم جنوباً على شاطئ البحر حتى دخلوا صيدا، التي كانت أسواقها جميلة ومزينة بحيث ظن ناصر أن حدثاً سعيداً كان قد أذيع أو أن احتفالاً يجري، وعندما سأل عن ذلك قيل له هكذا عادة هذه المدينة دائماً. وتتواصل متعته خارج المدينة، «وفيها حدائق وأشجار منسقة حتى لتقول إن سلطاناً هاوياً غرسها وفي كل من هذه الحدائق كشك، وأغلب شجرها مثمر.». (سفرنامه، ١٥).

وبعد مسيرة خمسة فراسخ على شاطئ البحر بلغوا مدينة صور «المعروفة بين مدن ساحل الشام بالثراء». وقد بُنيت على صخرة امتدت في الماء، «بحيث أن الجزء الواقع على اليابسة من قلعتها لا يزيد على مئة ذراع، والباقي في ماء البحر. والقلعة مبنية بالحجر المنحوت الذي سُدت فجواته بالقار حتى لا يدخل الماء من خلاله» (سفرنامه، ١٦). وتأتيها المياه من الجبل، «وقد شُيِّد على بابها عقود حجرية يمر الماء فوقها إلى المدينة.» ثم يروي أن جلّ سكانها من الشيعة، «ومع ذلك فإن القاضي هناك رجل سني اسمه ابن أبي عقيل، وهو رجل طيب ثري.»

باتجاه القدس

بحلول ذلك الوقت، أصبح ناصر خسرو خبيراً بالمدن الساحلية، «ولم يكونوا يشيدون المدن على الساحل إلا على أرض مرتفعة مخافة غلبة ماء البحر عليها وخشية أمواجه التي تعج على الساحل.»

وتتوضع مدينة عكا على بقعة مرتفعة قرب الشاطئ، ومسجد

الجمعة «في وسط المدينة، وهو أعلى مبانيها». والساحة الرئيسية ليست مستوية تماماً، كما هي الحال عادة، بل إن قسماً منها مزروع بالعشب. ويوضح ناصر ذلك بالقول: «ويُقال إن آدم عليه السلام كان يزرع هناك.» كما أن آثار آدم موجودة في مكان قريب عند الباب الشرقي، على اليد اليسرى، حيث يوجد نبع ماء تحت الأرض، يتطلب الوصول إليه نزول ست وعشرين درجة (قام هو بعدّها) ويشرح الرحالة ذلك قائلاً: «ويُقال إن آدم عليه السلام هو الذي كشفها، وكان يسقي منها بقرته، ولذا سميت عين البقر.» (سفر نامه، ١٧).

«ومعظم مدن الساحل عليها ميناء وهو كالاسطبل للسفن.» ويقع ميناء عكا إلى الجنوب من المدينة. وهو مبني وظهره من ناحية المدينة وحائطاه داخلان في البحر، وعلى امتدادهما مدخل مفتوح يسمح للسفن بالدخول والخروج. وتمتد سلسلة عبر الفتحة من أحد الجدران إلى الآخر بحيث يعيق مرور السفن. «فإذا أُريد إدخال سفينة إلى الميناء أرخيت السلسلة حتى تغوص في الماء فتمر السفينة فوقها ثم تُشَدّ حتى لايستطيع عدوّ أن يقصدها بسوء.»

إلا أن عكا تشكل مكاناً مثيراً للتوقف بالنسبة لناصر لأنه على مسافة قليلة منها، خارج الطريق الرئيس، يوجد «جبل به مشاهد الأنبياء عليهم السلام». ولم يشجعه سكان عكا على محاولة القيام بزيارة هذه المشاهد لأن في الطريق «أشراراً يتعرضون لمن يرون من الغرباء وينهبونهم.» إلا أنه تجاهل هذا التحذير وأودع نفقته، من باب الحيطة، في مسجد عكا.

وأول ما زار قبر عك، باني المدينة، «وهو أحد الصالحين الأولياء.»

لكن ناصر سرعان ما أدرك بعد قليل أنه حائر لأنه «لم يكن معي دليل يرشدني.» ونستطيع أن نتخيل، مع تذكر صدى تحذير السكان في أذنيه مدى انفراجه وراحته عندما تعرّف فجأة «بفضل من الله تبارك وتعالى»، برجل من العجم أتى من أذربيجان وكان يعرف المنطقة من زيارة سابقة. وفي تعبيره عن شكره لله تعالى، «صليت ركعتين وسجدت له شكراً على إعطائه إياي مصاحب يمكنني أن أفي بعزمي..» (سفر نامه، ١٧).

واستخدامه لعبارة «مصاحب» ربما إشارة إلى أنهما ارتحلا سوية. وأول توقف لهما كان في قرية بروة، حيث زار قبري عيش وشمعون عليهما السلام. ثم زار كهفاً صغيراً «لأنهم يقولون إنه قبر ذي الكفل.» وزار في قرية أخرى مشهداً يقال إنه قبر [النبي] هود، و«كذلك مشهداً للنبي العزيز عليه السلام.» وفي قرية حظيره مشهدٌ له «باب صغير يستطيع الزائرُ دخوله بصعوبة»، وفيه قبران متجاوران أحدهما قبر شعيب عليه السلام والثاني قبر ابنته التي كانت زوج موسى عليه السلام. ولاحظ ناصر أن «أهل هذه القرية يعنون بهذا المسجد عناية فائقة من تنظيف وإنارة وغير ذلك.» وزار، وهو يواصل طريقه نحو إربد، قبور أربعة من أبناء يعقوب، إخوة يوسف عليه السلام. وذهب من هناك ليزور غاراً فيه قبر أم موسى عليه السلام.

وخرج، بعد أن أكمل جولته على هذه المواقع المقدسة، إلى شاطئ بحر صغير تقع غربيه مدينة طبرية. وربما تكون هذه المدينة هي الوحيدة، في كامل رحلته، التي تحدث عن مائها أكثر مما تحدث عن أسوارها. ولاحظ فيها أشياء مدهشة، منها، على سبيل المثال، أن «كل مياه الحمامات وفضلات المدينة تصرف في هذا البحر، وكذلك يشرب منها سكانها وسكان الولاية التي على شاطئه.»

ويبدو أن هذه الممارسة كانت ممقوتة ليس بالنسبة له فحسب، بل ولأمير سابق سمع ناصر عنه كان أمر بسدٍّ كل قنوات القاذورات والماء الملوث حتى لا تفضي إلى البحر. لكن النتائج لم تكن كما توقع. إذ ما إن توقفت مياه الصرف الصحي عن الوصول إلى البحر حتى «نتن ماؤه وأصبح لايصلح للشرب، فأمر ثانية بفتح هذه القنوات فعاد ماء البحر عذباً.» ويضيف ناصر أن في «بحرطبرية سمك كثير»، وكأنه يريد التأكد على عدم قدرته على تفسير سبب عذوبة مائها. (سفرنامه، ١٨)

ويعثرناصر، وهو يزور مسجد الجمعة في المدينة، على عين ماء حار عند بابه حيث تم بناء حمام على يدي سليمان «فلا يستطيع مستحم أن يصبه على جسده من غير أن يمزجه بماء بارد.»

وإلى الجنوب قليلاً يقع البحر الميت الذي «هو مالح المياه ويصب به ماء بحيرة طبرية.» ويذكر ناصر أن مدينة لوط كانت على شاطئ هذا البحر، لكن لم يبق لها أثر قط. ويتعلم الرحالة شيئاً عن البحر الميت بدا غريباً لدرجة أنه ختم روايته عنه بتنصل حذر:

«وسمعت من إنسان أن في بحرلوط شيئاً كالحجارة السوداء، غير صلب، يشبه البقر، يخرج من قاعه فيأخذه السكان ويقطعونه ويحملونه إلى المدن والولايات. ويقال إنه إذا وضعت قطعة منه تحت شجرة يمتنع الدود عنها من غير أن يمس جذعها أذى منه، فلا يتلف الشجر مما تحت الأرض من دود وحشرات، والعهدة على الراوي.»

(سفرنامه، ١٨- ١٩)

وقيل كذلك «إن العطارين يستخدمونه لأنه يبعد دودة تصيب البذور اسمها النقرة.»

وأراد ناصر التوقف، قبل عودته إلى عكا، عند قبر أبي هريرة، أحد صحابة النبي والراوي المكثر لأحاديثه، لكنه لم يستطع القيام بذلك لأن السكان المحليين لا يرغبون لأحد بتقدير ذلك الرجل. «ولكن لا يستطيع أحد زيارته، لأن السكان المحليين هناك شيعة، فإذا ذهب أحد للزيارة، تجمّع عليه الأطفال وتحرشوا به وحملوا عليه وقذفوه بالحجارة»[٥]. فسار ناصر غير خائف لزيارة مشهد آخر «قيل إنه قبر النبي يونس»، عليه باب متين.

وبعد مغادرتهم لعكا وصلوا إلى حيفا، التي كانت قرية صغيرة في ذلك الوقت، «وبها نخل وأشجار كثيرة.» ولاحظوا في الطريق كثيراً من الرمل الذي يستخدمه صياغ العجم والمسمى بالرمل المكي. ولا يكشف تعليق قصير كهذا عن حب الاطلاع عن ناصر خسرو وقدراته على الملاحظة فحسب، بل ويدعم انطباعنا عنه باعتباره رجل إدارة عارفاً وخبيراً وعالماً بالأدوات الضرورية لمختلف أصناف التجارة. إذ لا بد أنه قد راقب الصاغة- بدقة. ويذكر أيضاً أن صناع السفن في حيفا «يصنعون السفن البحرية المسماة الجودي.» وتوقفوا بعد ذلك في بلدة قيسارية، وهي مكان جميل «به ماء جار ونخيل وأشجار النارنج والترنج، ولهاسور حصين له باب حديدي.»

المدينة الرئيسية التالية قبل القدس هي الرملة، «وتسمى مدينة الرملة في الشام والمغرب وفلسطين». وهي «مدينة كبيرة بها سور حصين من الحجر والجص، مرتفع ومتين وعليه أبواب من حديد... والماء هناك من المطر، ولذا فقد بُني في كل منزل حوض لجمع ماء المطر فيبقى ذخيرة دائمة.» والتزاماً منه بعادته، فقد مكث ناصر في المدينة لقياس مساحة

مسجد الجمعة فوجد أن ذلك هو «ثلاثمائة خطوة في مئتين.» والصناعة الرئيسة هناك هي إنتاج الرخام، حيث أن «معظم السرايات والبيوت قد زينت بالرخام المنقوش الكثير الزينة» ثم يشرح طريقة قطع الرخام، فقال: «ويقطع الرخام بمنشار لا أسنان له وبالرمل المكي. ويعملون المنشار على أعمدة الرخام بالطول لا بالعرض فيخرجون منه ألواحاً كألواح الخشب.» وقبل مغادرته الرملة، يروي لنا عن مادة تصديرية أخرى، «صنف من التين ليس أحسن منه في أي مكان يصدر منها إلى جميع البلاد.»

وخرجوا من الرملة ووصلوا إلى قرية (ثم أخرى)، وهناك رأى في الطريق كثيراً من نبات السذاب الذي ينبت برياً. ووقفوا عند «عين ماء عذب» تخرج من الصخر، «ومن هناك»، يضيف الرحالة، «ذهبنا صاعدين وكنا نحسب أنا بعد صعود الجبل سنهبط إلى المدينة في الطرف الآخر.» لكن لم تكن في الوادي أية مدينة. «ولكنا وجدنا أمامنا، بعد أن صعدنا قليلاً، سهلاً واسعاً بعضه صخري وبعضه كثير التراب، وعلى رأس جبل فيه تقع مدينة بيت المقدس.»

الهوامش

١ - الأشعار والأعمال الفلسفية المتأخرة التي يجيب فيها ناصر خسرو على أسئلة تبدأ بـ « يا ولدي » ، تمت ترجمتها بحيث لا تتضمن أية إشارة إلى أن شخصاً بعينه هو المخاطب . بل إنه يخاطب أي رجل شاب . وسيكون ذلك هو واقع الحال خصوصاً عندما أصبح ناصر خسرو داعي خراسان . وينطبق الأمر ذاته على عبارة « يا أخي » ، ولو أن هذا التعبير شائع الاستعمال ويطلق على الأخ في الدين .

٢ - اعتماداً على أن الفرسخ الواحد يساوي ٣,٢٥ ميلاً .

٣ - انظر على سبيل المثال : Ian R. Netton, Seek Knowledge: Thought abd Travel in the House of Islam (Richmond, 1996).

٤ - بخصوص هذه المراسلات انظر فرهاد دفتري . الإسماعيليون ، تاريخهم وعقائدهم (كمبردج ، ١٩٩٠) ، ص٢١٤ . الترجمة العربية ، سيف الدين القصير (دمشق ١٩٩٤ - ١٩٩٥) .

٥ - لا يشرح ناصر سبب خصومة الناس المحنيين . ولكن ربما كان السبب أن الشيعة ترى أن أبا هريرة كان خصماً للإمام الأول ، علي .

الفصل السابع

القدس

«عـــمــــيــــان هم وطرشــــان أولئك الذين لا يــــســــمـــعـــون ولا يرون
كـــتـــابة الله على الأرض، أو المواعظ المرسلة من الســـمـــاء.»
(الديوان، ٩٦: ١٠)

«وهي مدينة كبيرة كان بها في ذلك الوقت، عشرون ألف رجل، وبها أسواق جميلة وأبنية عالية، وكل أرضها مبلطة بالحجارة، وقد سووا الجهات الجبلية والمرتفعات وجعلوها مسطحة، بحيث تغسل الأرض كلها وتنظف حين تنزل الأمطار.» (سفرنامه، ٢٢)

وبيت المقدس، التي يسميها «أهل الشام وأطرافها»[1] القدس، مدينة «مشيدة على قمة جبل». وتساعد المناطق المحيطة والممتدة خارجها على زراعة مكثفة «لأشجار الزيتون والتين وغيرها»، وكلها «تنبت بغير ماء داخل الأسوار، فإن جميع ماء المدينة يعتمد، على كل حال، إما على ماء المطر أو على قناة تجلب ماء الجبل الذي يجمع في صهريج على بعد ثلاثة فراسخ من المدينة. وفي كل منزل، داخل المدينة، أحواض وميازيب لجمع ماء المطر من على الأسطح. «وكل شيء آخر»،

بما في ذلك الحمامات العامة وأحواض الوضوء في المساجد، يعتمد على ماء المطر. أما بالنسبة للأسوار المحيطة بالمدينة، فهي «سور حصين من الحجارة والجص وله بوابات من حديد.» ويضيف ناصر خسرو بعض التفاصيل الهندسية التي تقول إنه مبني على ارتفاع واحد بحيث «أينما تكون الأرض منخفضة يرتفع حائطة، إذ يكون أساسه في أرض واطئة، وحيثما تكون الأرض مرتفعة يقصر الجدار.

عندما وصل ناصر خسرو إلى بيت المقدس في ٥ رمضان ٤٣٨/ ٥آذار ١٠٤٧، أمضى وقتاً لا بأس به يعاين حرم قبة الصخرة والمسجد الأقصى. «أردت أن أقيس هذا المسجد، ولكني آثرت أن أتقن معرفة هيأته ووصفه أولاً ثم أقيسه، فلبثت زمناً أمعن النظر فيه.» واكتشفت، أخيراً، عند الجانب الشمالي، بجوار قبة النبي يعقوب، نقشاً يحدد الأبعاد الدقيقة للحرم. ونحصل، من لهجته، على انطباع بأنه استحسن ليس حقيقة أن أحدهم قد وفَّر عليه متاعب القياس وتسجيلها فحسب، بل وأن هذا الشخص قد شاركه اهتماماته بمثل هذه الأمور. ونستدل من التفاصيل التي أوردها فيما بعد أن ناصر خسرو قد تأثر بعمق بتاريخ بيت المقدس الديني. فهو يصف بعناية مقامات [قبور] الصالحين فيها والأماكن المقدسة الأخرى معدداً الإشارات المحلية المقدسة إلى ابراهيم وسارة وإسحق وموسى ويعقوب وزوجة يعقوب ويوسف بن يعقوب وسليمان وداوود وزكريا ومريم وعيسى ومحمد، وجميع هؤلاء جزء من التراث المسيحي واليهودي الذي يجلّه المسلمون أيضاً باعتباره برهاناً على أن الله قد شمل الناس برحمته من خلال إرساله الهداية إليهم بشكل متكرر. حيث أن أحد أركان العقيدة الإسلامية الجوهرية هو أن

الله قد دأب على إرسال الهداية إلى العالم عبر الأنبياء والرسل والمنذرين منذ زمن آدم، ونجد هذه الرسالات ذات المعاني والإرشادات الموجهة إلى الناس حول كيفية السلوك في حياتهم، نجدها في الكتب الدينية والمأثورات اليهودية والمسيحية والإسلامية وغيرها، ويرى المسلمون في الرسالة المنزلة على النبي محمد خاتمة للرسالات السماوية. وكانت نية ناصر خسرو هي أن يختبر في القدس كل أثر لهذا المأثور الديني وينخرط في مناخ التقوى والصلاح للمدينة.

وسار أثناء زيارته لبعض مواقع المدينة المقدسة على عادة إقامة الصلاة هناك، مضيفاً القول إن كل «إنسان يعرف» أن إقامة صلاة واحدة في القدس تساوي ٢٥٠٠٠ صلاة عادية، وصلاة في المدينة (المنوّرة) تساوي ٥٠٠٠٠، وصلاة في مكة تساوي ١٠٠٠٠٠. إنه يقنع بعض الأحيان بمجرد مراقبة الزوار الآخرين وهم يؤدون صلاتهم، لكنه يندفع أحياناً أخرى لا تباع العادات المحلية ويصلي أيضاً. وعند البوابة المزدوجة المسماة بباب التوبة وباب الرحمة -وقد سُمّيا كذلك لأن الله تعالى قبل عندهما توبة داوود عليه السلام وغفر له- شارك الرحالة أولئك الذين كانوا يصلون "آملين أن يغفر الله لهم ذنوبهم أيضاً". و"قد صليت، أنا ناصر، في هذا المقام ودعوت الله تعالى أن يوفقني لطاعته ويغفر لي ذنبي.» وبما أن المسلمين يعتقدون بأن عيسى هو نبي الله ولد من مريم العذراء بمعجزة، فقد كان الزوار يصلون في مهد المسيح الذي يقول إنه مصنوع من الحجارة، وهو كبير الحجم بحيث يستطيع الناس الصلاة فيه.»

ويرى ناصر أن بيت المقدس تعج بأماكن العبادة والتأمل الدينية

التي يصلي هو نفسه في العديد منها. لقد تأثر فعلاً بهذه الزيارات لدرجة أنه عندما راح يدوّن تلك المقاطع حول المدينة ومقاماتها، في «السفرنامه» بعد ذلك بسنوات، كان يقطع ذلك بصلواته مرات متكررة. وهذا يعني أنه لم يكتف بتدوين أنه صلى في مكان بعينه فحسب، ولكنه كان يتفوّه بصلاة آنية أثناء سرده للحدث. وعلى سبيل المثال، فإنه حشر دعاءً آخر بعد تدوينه لصلاة طلباً للمغفرة قالها عند بابي «التوبة والرحمة» المزدوجين، وقال: «الله سبحانه وتعالى يهدي عباده جميعاً لما يرضاه، ويغفر لهم ذنوبهم، بحق محمد وآله الطاهرين.»

ويُحسُّ ناصر أيضاً بدافع للصلاة عندما يكتب عن السهل المسمّى «بالساهرة» حيث «يقال إنه سيكون ساحة القيامة والحشر، ولهذا يحضر إليه خلق كثيرون من أطراف الدنيا ويقيمون به حتى يموتوا فإذا جاء وعد الله كانوا بأرض الميعاد.» ثم يهتف قائلاً، «اللهم عفوك ورحمتك بعبيدك، في ذلك اليوم يارب العالمين.»

وعلى حافة هذا السهل أيضاً قرافة عظيمة، «حيث مقابر كثير من الصالحين، يصلي بها الناس ويرفعون بالدعاء أيديهم فيقضي الله حاجاتهم.» ويؤدي ناصر خسرو نفسه صلاته في هذا المكان ويقول «اللهم تقبّل حاجاتنا واغفر ذنوبنا وسيئاتنا وارحمنا برحمتك يا أرحم الراحمين.»

وبما أن على المسلمين التوجه نحو القبلة في صلاتهم، لذلك صار كل مسجد يُبْنى يضم حائطاً واحداً باتجاه مكة بالضبط وذلك طبقاً لحساب دقيق لخطوط الطول والعرض. ويتمّ تعليم ذلك الحائط بعلامة أو تجويف يدعى المحراب يجري حفره في الحائط ليشير بوضوح إلى حائط القبلة الذي يدل على جهة مكة. وفي حين نجد أن القبلة هي مفهوم مجرد –جهة

الصلاة والغاية والهدف الذي يوجه المرء نفسه باتجاهه- فإن المحراب هو شيء مادي تماماً وكثيراً ما يجري تزيينه بزخارف ملونة رائعة وحجارة منحوتة وزخارف كتابية وتطعيمات معدنية. وضمت مساجد عديدة في القدس، كما لاحظ ناصر، محاريب متعددة تكريماً لذكرى أشخاص مشهورين. وهذه هي حال مسجد مهد المسيح، حيث تأخذ حجر المهد الكبيرة موضع المحراب، كما يقول، ولكن هناك محراب مريم أيضاً وآخر لزكريا، وعلى هذين المحرابين، آيات القرآن التي نزلت في حق زكريا ومريم. ثم يَشرح ما تعلمه حول ذلك فيقول: «ويقال إن عيسى عليه السلام ولد بهذا المسجد وعلى حجر من عمده نقشُ إصبعين كأن شخصاً أمسكه. ويقال إن مريم أمسكته بإصبعيها وهي تلد.»

كانت القدس الجهة التي توجهَ إليها المسلمون في صلاتهم إبان السنوات المبكرة من عمر الإسلام عندما باشر النبي محمد مهمة التبشير والدعوة في مكة. ويشرح ناصر أن المنطقة الحرام من القدس قد «بُنيت في ذلك المكان لأنه موضع الصخرة ذاتها التي أمر الله تعالى موسى باتخاذها جهة للصلاة.» وقد سار موسى على أمر الله. ويضيف ناصر أن بناء الموضع المقدس للصلاة جرى زمن النبي سليمان حيث أحاط بالصخرة جاعلاً إياها في المركز. واستمرت العادة حتى إن محمداً وأتباعه أنفسهم اتجهوا باتجاه القدس في صلواتهم حتى جاءهم الأمر الإلهي بتحويل وجهتهم باتجاه الكعبة في مكة.

إن كلمة «mosque» الانكليزية مشتقة من الكلمة العربية «مسجد»، وهي مكان الصلاة تحديداً، وهذه الأخيرة من الفعل المصدر «سجد» التي تعني الانحناء أثناء العبادة. وهكذا فمن الممكن أن يكون

المسجد مكاناً متواضعاً جداً فيه مساحة تتسع لشخص واحد أو أن يكون فسحة عظيمة تتسع للآلاف ولا سيما من أجل صلاة الجمعة. وأيام الجمع هي أقدس أيام الأسبوع في الإسلام، وغالباً ما يطلق على المساجد المبنية لتتسع للجمهور العام اسم «مسجد الجمعة». ولذلك، نرى ناصر خسرو يشير إلى مجمل منطقة الحرم القدسي باسم «المسجد»، أي المكان المقدس لعبادة الله تعالى.

وضمن منطقة الحرم الكبرى، نجد «مسجداً آخر عظيماً جداً». وهذا هو المسجد الأقصى الذي يُعدّ من الصروح المتقنة الصنعة وبه ٢٨٠ عموداً من الرخام، على تيجانها طيقان من الحجارة وقد نقشت تيجان الأعمدة وهياكلها، وثبتت الوصلات فيها بالرصاص في منتهى الإحكام.

«وفيه محراب كبير منقوش بالمينا، وعلى جانبيه عمودان من الرخام لونهما كالعقيق الأحمر... وعلى يمينه محراب معاوية، وعلى يساره محراب عمر رضي الله عنه. وسقف هذا المسجد مغطى بالخشب المنقوش المحلى بالزخارف... وقد زُيّن باب من هذه الأبواب [١٥] غاية الزينة، وهو من الحُسن بحيث تظن أنه من ذهب، وقد نقش بالفضة.»

(سفرنامه، ٢٧).

ويحتل المسجد الأقصى مكانة هامة جداً في سيرة التقوى الإسلامية بسبب حادثة وقعت للنبي محمد إبان الجزء الأول المبكر لمهمته. وتُعْرف هذه المعجزة باسم «الإسراء والمعراج.»

وطبقاً للمأثور الإسلامي الشعبي، وهو الذي توجد منه صيغ متنوعة عديدة، فقد بعث الله بالملاك جبريل إلى النبي وهو نائم، ومعه فرس براق لامعة. وانتقل محمد على ظهر ذلك المخلوق المجنّح غير الأرضي

والمسمّى بالبراق (والذي غالباً ما يصورّ بوجه إنساني وذيل طاووس) وبصحبته جبريل، انتقل بسرعة البرق عبر السماء إلى بيت المقدس ليصلي في معبد سليمان مع النبي ابراهيم وموسى وعيسى وغَيْرهم من الأنبياء. وأثناء وجوده هناك قُدِّمت إليه مشروبات متنوعة ليختار منا شرابه، وعندما اختار اللبن بدلاً من الخمر حمله جبريل من على الصخرة وارتفع به إلى السماء. ومَرّ عبر السموات السبع حيث كان يلتقي مع كل نبي من الأنبياء السابقين وهو في عروجه نحو السماء السابعة. وعندما عاد عبر تلك الطبقات وأخبر الأنبياء بذلك نصحوه بطلب تخفيض عدد الصلوات اليومية. وقام محمد بعدة رحلات صعوداً وهبوطاً حتى أصبح عدد الصلوات اليومية ضمن الطاقة الإنسانية، أي خمس مرات. ولاحظ أثناء عودته إلى مكة ليلاً مرة أخرى ممتطياً البراق بعض القوافل في الأسفل وهي تتجه باتجاه مدينة مكة. وعندما أخبر النبي أهل مكة حكاية رحلته الليلية، هزئ الكثيرون منهم من حكاية الرحلة إلى المسجد الأقصى، لكن وصول القوافل بعد ذلك بعدة أيام أكَّدَ تلك الرواية.

فالمسجد الأقصى هو المكان حيث «أسرى الله عز وجل بالمصطفى»، كما يروي ناصر خسرو، «ليلة المعراج من مكة إليه منه صعد إلى السماء، كما جاء في القرآن، «سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى.» (١٧:١). وهكذا، تمثل القدس، إضافة إلى وضعها باعتبارها الجهة الأولى التي اختارها الله للصلاة، المكان الذي استمدّ فيه محمد شرعيته كنبي من الأنبياء السابقين خلال ليلة الإسراء؛ وهي المكان الذي يدل على الوساطة الناجحة التي قام بها النبي لصالح أتباعه؛ كما إنها المكان الذي جرى فيه فَرْضُ فريضة الصلاة وإقامتها بشكل مؤكد.

ويجري تأويل هذه الرحلة في المأثور الإسماعيلي على أنها حدث روحي يدل على لحظة هامة جداً في اختبار النبي للحضرة الإلهية.

في حضرة الله

نستدل من الأدعية والصلوات الحية التي تغشي أقوال ناصر خسرو وتفيد بأنه قد صلّى في أحد أمكنة المدينة أو غيره، وهي التي تزين وصفه لأنابيب مياه القدس وأسوارها، نستدل على أن الله، بالنسبة لناصر، هو حضور حقيقي وَحيّ. ويسعى ناصر بهمّة ونشاط في طلب الرحمة من الله تعالى ويرفع إليه شكره على بركاته.

لم ينظر ناصر إلى هذه العلاقة الشخصية مع الله على أنها تتعارض بأي شكل من الأشكال مع التنزيه المطلق لله الذي يتبنّاه في كتاباته الفلسفية. فالحديث عن إله يتعدى نطاق كونه وسيلة للإقرار بالغيريّة المطلقة لله تعالى، هو حقيقة عظيمة وهائلة تجمع كل شيء بحيث تصبح كل الكلمات عاجزة عن الإحاطة به سبحانه. فالكلمات تتصف بالمحدودية والقصور لأن اللغة هي من وضع الإنسان فحسب. يضاف إلى ذلك أن الله تعالى، باعتباره المصدر النهائي والأرضية اللامحدودة لوجوده هو نفسه، لا يمكن أن يكون جزءاً من صنف «الموجودات» إطلاقاً. فهو، سبحانه، لا يمكن أن يكون «موجوداً» لأن الله في الفكر الإسماعيلي يتنزّه عن جميع أصناف الوجود وعدمه.

وهكذا، ففي حين نجد أنه بإمكان ناصر الشاعر كتابة السطور التي تصدرت هذا الفصل مؤكداً أن آثار الله قد ابنثّتْ كبيرة وصغيرة في طول العالم المخلوق وعرضه، وأن قدرة الله وحكمته يمكن فهمها من خلال

تأمّل خلقه، نجد ناصر الفيلسوف قادراً على الكتابة في أحد أعماله العقائدية، شِش فصل، أن الله «نفسه هو في هويته فوق كل شيء، وأن ليس لشيء علاقة به». (شِش فصل، ٣٤). وليس الله خارج نطاق المقابلة والوصف ومتفرداً في هذا الأمر بشكل مطلق فحسب، بل وهو خارج نطاق أي شيء بالفعل بما في ذلك العلم والإدراك الإنساني.

ويمكن رؤية هذه التناقضات البادية بين هاتين المقاربتين الاثنتين إلى الله (واحدة تؤكد حضور الله حتى في أشياء هذا العالم، والثانية تعلن غيريّتهُ المطلقة) على أنها نتاج مستويات مختلفة من التفسير، معتمدة على الجمهور المحتمل للنص. وبينما قد يحتاج ناصر إلى مئات الصفحات لتقديم مواقف معقدة ودقيقة إلى أولئك العاملين في الحقل الفلسفي، فإنه قد يقولب هذه الأفكار في كلمة أو عبارة مفتاحية لقرّاء شعره، أو قد يحجبها بالرمز والمجاز؛ أما في «السفرنامه» فإنه يُظهر إيمانه بالله كما كان يعيشه في الصفحة الأولى ببداياتها المباركة والحلم الذي غيّر حياته إلى صلوات الشكر والتمجيد التي يقدمها عندما كان يزور الأماكن المقدسة طوال رحلته.

لكن، وبالإضافة إلى جمهور الحضور المختلف المحتمل لهذه الأبواب الثلاثة من الفنون المختلفة، فإن التغيّر في الأسلوب الأدبي يشتق من محاولة الإنسان للتمييز بين طريقتي فهم الله المنزّه والحاضر. وتقوم التأملات حول الله بوضع نفسها عموماً بين هذه وتلك [أي الله المنزّه أو الحاضر]. فالطريقة الأولى ترى الله على أنه بكلّيته خارج نطاق جميع التقديرات والصفات الإنسانية، معترفة بأنه طالما لا يمكن للبشر فهم واستيعاب كل ما هو موجود، بما في ذلك أفكارٌ، كالعدد والمكان والزمن

اللامتناهية، فكيف بإمكانهم فهم عظمة الله ورحمته المطلقين؟ غير أن مسألة التنزيه لا تقتصر على كونها واحدة تتعلق بالفهم الإنساني فقط؛ فالله المنزه هو في الحقيقة أسمى وأعظم من كل ما هو موجود، بل وحتى كل ماهو موجود بشكل لا متناه. ويجادل ناصر خسرو بأن «من المستحيل أن ننسب إلى الله سواء فكرة كونه علة أو أنه نتيجة لعلة لأن كلا هذين الصنفين هما من إبداعه.» (شِش فصل، ٣٣). أي إن تنزّه الله عن الوجود يصل درجة بحيث لا يمكن حتى ربطه به من جهة كونه علة له. يضاف إلى ذلك أن فكرة «الله خارج نطاق الوجود» تسمو في الفكر الإسماعيلي ليس فوق الوجود فحسب، بل وفوق ضده، أي العدم؛ بل وحتى العدم الذي يقال إن الله خلق كل شيء منه لا يمكن نسبته إليه تعالى[٢]. ووجد المفكرون المسلمون برهاناً كافياً على تنزيه الله في آيات القرآن الكريم مثل قوله: «ليس كمثله شيء وهو السميع البصير»، (٤٢: ١١)؛ و«لاتدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير»، (٦:١٠٣)؛ و«قل هو الله أحد. الله الصمد. لم يلد ولم يولد. ولم يكن له كفواً أحد»، (١١٢: ١-٤).

أما طريقة الفهم الثانية فترى الله على أنه حاضر يسري في الكون بأسره ومُنبثٌ بطريقة ما في كل موجود من الموجودات، ويتغلغل في كل ذرة من ذرات الخلق ويحافظ عليها. ولا يسكن الله الحاضر بطبعه داخل كل مخلوق، ويدرك كل ما يفعله وما ينتظره فحسب، ولكنه يقوم بإرشاد وتوجيه وجود كل موجود بشكل فعّال أيضاً. وينعكس هذا الحضور التطبيقي في الإسلام في عقائد تتصل بالله تعالى كالرحمن والرحيم والإكرام. ويجري التعبير عنها بشكل متكرر كما في الافتتاحية

المشهورة التي تبدأ بها كل سورة من سور القرآن، «بسم الله الرحمن الرحيم.» ووجد المفكرون المسلمون برهاناً إضافياً بخصوص الحضور الإلهي في الآيات القرآنية أيضاً مثل قوله تعالى: «ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه ونحن أقرب إليه من حبل الوريد»، (٥٠-١٥)، و«إذا سألك عبادي عني فإني قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان». (٢: ١٨٦). لقد شهد إسلام العصر الوسيط احتدام المناظرات الدينية لعدة قرون بين مختلف المدارس الفكرية حول هذه النقطة بالضبط، مؤكدة أو نافية للعناية الإلهية الفعّالة التي تُحيط بالبشر، ومُظهرة لهذا التقدير الإلهي واهتمامه بأشياء تبدو غير ذات أهمية «كجناح البعوضة» مثلاً، وبلغت أهمية طريقتي فهم الله هاتين، الإله المنزّه والإله الحاضر، درجة بحيث أصبح من واجب كل دين، بل وكل من يدين بدين ما، الوصول إلى مستوى معين من التوفيق بينهما.

يتمثّل أحد الحلول المقدمة لهذه المسألة الدينية في التمييز بين هوية اله [أو الذات] وأفعاله [أو بالصفات]. أي أن الله قادر على خلق أي شيء، عالم كامل في الحقيقة، دون أن تتأثر هويته به. وطبقاً لهذه الأطروحة، فإن هوية الله [أوذاته] لا تزيد بخلقه للعالم (أي إنه لا يصبح أعظم بعد خلقه لمجرة جديدة) ولا تنقص بأي تغييرْ أو تضاؤل يُصيب العالم المخلوق (فهو لا يتناقص إذا ما اختفت مجرة ما). ويتبنّى كاتبنا هذا الموقف في كتابه «كُشايش ورهايش» فيقول:

«الخلق والمخلوق والرب والربوبية هي دائماً أثر من آثار الله وليس لها علاقة بهويته.» (كشايش ورهايش، ٤).

ويوضح ناصر خسرو أن كل ما هو مخلوق في هذا العالم، بما في ذلك

النباتات والحيوانات، يأتي إلى الوجود من خلال امتزاج العناصر بمساعدة من الزمان والمكان. وهذا يعني أن الأشياء لا تصدر عن هوية الله مباشرة، ولكنها تعد آثاراً له أو علامات تصدر عبر كينونات وسيطة كالزمان والمكان والعناصر. لكن الله لا يزيد أو ينقص بأي شكل من الأشكال أو يتغيّر بخلاف ذلك بتأثير من هذا الظهور الدائم للأشياء واختفائها.

ويقدم ناصر خسرومشابهة مناسبة لهذا الأمر في كتابه، «كُشايش ورهايش»[٣]. وهي أن كاتباً ما يعجز عن تحقيق أثرما دون أن «يسأل الطبيعة أولاً كي تساعده» في توفير مستلزمات الكتابة كلها، كالورق والمحبرة والقلم والمكان والزمان والحركة. وكما أن حالة كينونة الكاتب تبقى تامة داخله حتى ما بعد تأليفه لنص ما يصبُّ فيه علمه ومعرفته، كذلك الأمر تبقى هوية الله سليمة لا تتأثّر بخلقها لشيء ما. ويقدم ناصر خسرو مثالاً آخر في كتابه، «شِش فصل»، حول رجل يمسك بقبضة من التمر أو القش في لحظة ما ثم يقذف بها جانباً فيما بعد. فالرجل يبقى ذات الرجل سواء أكان يمسك بتلك الأشياء أم لا. إنه لا يزيد أو يكبر بإمساكه بها ولا يتضاءل أو ينكمش ككائن بشري عندما يتخلى عنها. وهذا هو الحال لأنه لا يوجد وجه شبه، كما يرى، بين الإنسان والتمر أو القش. ولا يمكن لأحد سوى الحديث عن وجه شبه بين أشياء متماثلة، ككائنين بشريين مثلاً، لكن ليس لأحد أن يتخطى الخطوط الأساسية ويحاول مقارنة البشر مع النباتات على سبيل المثال. إذ على الرغم من أن الإنسان يشارك النبات خاصية واحدة، وهي كون الاثنين كائنين حيّين[٤]، إلا أن هناك اختلافاً أساسياً بينهما بحيث أن من الخطأ الزعم بأن الإنسان أكبر أو أصغر سواء أكان يمسك بيديه تمراً أو قشاً أم لا. (شِش فصل، ٣٢- ٣٣).

ويسمح هذا الوضع الفلسفي لله في تنزهه المحافظة على تفرّده ووضعيته في الكمال بعيداً عن المساومة وأن تشوبها شائبة جراء الاتصال المباشر مع العالم المادي. وبالجملة، فإن خلق الكون بعالميه الروحي والمادي لا يرفع من هوية الله ولا يحط منها.

ومع ذلك، نجد ناصر خسرو يُبْقي الله قريباً جداً في حياته اليومية. ولا يمكن أن نستبرئ قناعته الشخصية في الحضور الإلهي على أنها مجرد واجبات مبشّر. كما لا يمكن القول بأنها لم تظهر إلا في وقت لاحق من حياته بعد تحوّله [إلى الإسماعيلية] فقط، لأننا رأيناها خلال رحلته الرسمية التي رواها في «السفرنامه»، حيث نجد أن أول ردة فعل له كانت تقديم الشكر لله لأنه استجاب لصلاته ودعائه. وتلقى عقب ذلك بأيام قليلة الحلم الذي غيَّر حياته لأنه فهمه على أنه اتصال بينه وبين الله على وجه التحديد. وبالفعل، فإن ردة فعله على الحلم -وهي النهوض والمغادرة وتحويل حياته إلى الجانب الروحي- هي ردة فعل رجل ملتزم مسبقاً، رجل مؤمن بأن الله قد تدخل في حيات الشخصية. ولا يشك ناصر خسرو بوجود الله؛ لأن العالم، بالنسبة له، هو أكبر برهان على ذلك. كما لا يشك بعدل الله، فهو يعلم، حتى في أشقى أوقات حياته، أن ظلامات هذا العالم سببها البشر وليس الله. ويجري إدراكه لله باعتباره الخالق، أي القادر على إخراج العالمين المادي والروحاني إلى الوجود، ولله باعتباره الحكم، أي العَالِمْ بكل الأحكام التي تسيطر على إدانه البشر أو مكافأتهم مستقبلاً، يجري كالخيط في طول كتاباته وعرضها ويشكل القاعدة الأخلاقية التي على أساسها عاش حياته. لقد كان الله كريماً في صنعه للخلق المادي وفي وضع الإنسان مسؤولاً عنه،

وكان رحيماً في إرسال تنزيله لمساعدة البشرية في سلوكها الأخلاقي. ويرى ناصر خسرو أن ردة الفعل المناسبة على قدرة الله وكرمه ورحمته تكون في طاعة الله وعبادته، وفي الإخلاص للنبي محمد ولأهل بيته، والمثابرة بلا كلل في طلب العلم.

عرفان الجميل، الدَّيْن الإنساني

أحد أول أفعال عبادة الله هو الإقرار برحمته وكرمه الفيّاض. فالخلق بأسره معروض للبشر، كما يرى ناصر خسرو، كالعيد يشاركون فيه من غير فهم واستسلام للنوازع وإنما في شكل متعة عقلانية حكيمة. والعالم نفسه يوفر البرهان على قدرة الله على خلق وتوفير كل ما يحتاجه البشر من أشياء تُعدّ بحد ذاتها أعطيات عظيمة تستحق الشكر. وعلى المؤمن أن يكون ممتناً لأشياء كثيرة، ولكن الأول والأكثر يقيناً منها خلق الله العالم المادي بحد ذاته، ويجب أن يأخذ العرفان بالجميل هذا شكل القول والفعل في آن معاً:

«بهذا الخلق، مارس الله عملاً في غاية اللطف لأجلكم،
فقدموا الشكر بالقول والعمل لهذا اللطف.»

(الديوان، ٥٢: ٣٩)

ويُعدُّ وجود التطور المنظم للخلق المادي من أدنى مرتبة إلى أعلاها وبكافة مراحله الهرمية في خدمة الجنس البشري. في البداية تمتزج العناصر الأصلية للتراب والماء والهواء والنار لتشكل جميع المعادن، ثم يأتي المستوى الأعلى التالي من الوجود إلى الظهور، وهو النبات، وأخيراً تأتي الحيوانات. ويتربع البشر على قمة الهرمية حيث يشتملون،

أو تندرج بالأحرى في داخل أنفسهم، جميع صفات المراتب الأدنى، ولكن هناك جانب واحد مضاف هنا وهو عقلهم. ومن خلال ذكائهم فحسب، يدرك البشر المظهر الجميل داخل خلق الله، والنظام الموروث في العالم، ووظيفة كل مخلوق من المخلوقات، ويفهمونها، وبما أن العقل الإنساني هو أعلى مخلوقات الله. لذلك من الواجب احترامه ورعايته من هذه الناحية. والقيام بخلاف ذلك -أي التركيز على حاجات الجسد فقط- هو إساءة استخدام لهبة من الله، وبالفعل رفع الجسد إلى مستوى الصنم، كما يقول مؤلفنا، ويوضح ذلك مرات عديدة:

«كل من يكدح كحمار من أجل أن ينام ويأكل فقط
هو حمار فعلاً، ولو أن هيئته تظهره في شكل إنسان.
كيف لك، يامَنْ ملئت معدتك بالطيبات، وبَقيتْ
روحك خاوية، ارتكاب مثل هذه الجريمة، والله هو المحاسب؟
إن كُنت أنتَ نفسك لا تعبد إلاّ الأصنام، فلماذا تلعن عبدة الأصنام؟
إنك آذر[٥] الحقيقي لأن جسمك الذي يرفل بالحرير
والكتان يبدو هو نفسه صنماً مزركشاً بصورة فاخرة.»

(الديوان، ١٦: ١-٤)

ويرى ناصر خسرو أنه يجب استخدام العقل الإنساني في طلب العلم والطاعة لله؛ ولا تقتصر وظيفته على تجنب ارتكاب الذنوب، وإنما تعلّم أحكام الله وعلاماته ورسالاته وفهمها. فأصبح يوم القيامة، بالنتيجة، مطلاً على نطاق واسع في ذهن ناصر خسرو. وهو يحذّر في كتابه «زاد المسافرين» أن للاستخدام الصحيح للعقل مضامين أزلية، وذلك في أن كل من يستخدم العقل في عبادة الله وطاعته عن فهم

وإدراك سوف ينال مكافأة خالدة، لكن كل من يخذل العقل ويتصرف من غير تفكير وبلا أي علم فإنه سيواجه حكماً خالداً (زاد المسافرين، ٩١). ويطلق صدى لهذه النقطة في الأبيات التالية:

«لقد خُلق جسدك من أجل العبادة، إلا أنكَ دمّرتُه بالاثم.
فما هو العذر الذي ستأتي به إذا ما دُعيتَ غداً للحساب؟
فإذا ما شغلت نفسك بالطعام كمغفّل وليس بالعبادة،
فاخلع عن نفسك ثوب التقوى إذاً، لأن بردعة الحمار
سَتُناسِبكَ أكثر من مئة ثوب.
فأنت كذلك من أجل العبادة، وهو مالا تفعله أيها المغفّل؛
وهل لغير ذلك خلق الله لكَ السموات بكاملها والنجوم والعناصر؟
فالصحراء لن تُزهِر لحمار فقط لأنه يمرح في أيام الربيع».

ويمثّل البيت الأخير من هذه القصيدة ميل الشاعر لضرب الأمثال. وهو يعني أن لمتع العالم المادي أغراضها الخاصة وليس من الضروري أن توجد من أجل ذاتها ولذاتها فقط. وتخدم مسرات العالم المادي وآلامه غرضاً وحيداً، بالنسبة لناصر خسرو، ويتمثل ذلك في دلالتها على معادلاتها الحقيقية في العالم الروحاني.

إن عبادة الله الصادقة وحمده يجب أن يتبدّيا في العمل، وليس بالقول فقط، بغض النظر عن عمق صدقهما. لقد أحب ناصر فعل الوعد باتخاذ أفعال بعينها شريطة ألا يتبع ذلك بعمل يؤدي إلى الغش والخداع، مثله في ذلك مثل شيء معين طُلِيَ ظاهره بشيء يجعله ذا صفة متفوّقة إلا أن الحقيقة الداخلة ليست سوى نحاس- وضيع ورخيص لا تتناسب مرتبتهُ مع الذهب.

«تعال إلى معرفة الله وقدّم الشكر له؛
إذ لن نتحمل مسؤولية شيء عدا ذلك.
طابق أقوالك بأفعالك، ولا تجعل قلبك يعارض
خطابك، كقطعة نقود نحاسية مطلية بالذهب.

(ديوان، ١ : ٧-٨)

إن «الأفعال» التي يحضُّ الشاعر قرّاءه عليها لا تُشير ببساطة إلى العلاقات اليومية للفرد مع الناس الآخرين، ولكن إلى الممارسات الدينية التي تُظهِرُ علاقة الفرد مع الله أيضاً. وبالنسبة لناصر خسرو، هناك صنفان من العبادة: عبادة ظاهرية [أي القيام بالفرائض الظاهرة كالصلوات الخمس اليومية]، وعبادة باطنية [أي فهم المعنى الروحي الكامن وراء هذه الممارسات وتحقيق المزيد من أحدية الله]. فالصلاة مفيدة، لكن ذلك لا يكون إلاّ عندما تترافق الصلاة بفهم لمعانيها الباطنة. يجري في كتابه، «خوان الإخوان»، تشبيها بجمع الحطب قائلاً إن كل من ينفق وقتاً وجهداً أكبر في قراءة القرآن، ويدرّس الفقه الديني للنبي ويقوم بأعمال العبادة سيحصل على فهم أوضح لما تعنيه أحدية الله، «تماماً كما أن كل من يجمع حطباً أكثرسيحصل على ضوء وحرارة أكثر مما هو النار في الطبيعية» (خوان الإخوان، ٧٧). إن تجميع أعمال الخير وتكديسها هو، وفقاً لما يقول، ذو فعالية في العالم الروحاني توازي فعّاليته في عالم الطبيعة. ويظهر هذا التعليم، الذي نجده في أعماله الفلسفية، في أشعاره أيضاً كما في البيتين التاليين من قصيدتين مختلفين، ويجزم البيت الثاني أن هذه الحقيقة تنطبق حتى على أعدائنا ولو كانوا سيئين:

«أي نبي، بالصلوات تصبح نفسك الناقصة كاملة؛
بالقيام بها كلها.»

(الديوان، ٢٧: ٣٢)

« كل واحد ينتفعُ من الشكر- المريض والصحيح على السواء وكل أعدائهما وأصدقائهما ينتفعون أيضاً.»

(الديوان: ٣١: ٣٦)

وغالباً ما تكون تعابير ناصر عن الشكر ذات عمق شخصي، إنه يشكر الله لأنه خلق السموات والأرض، ويساعده عندما يكون ضائعاً، ويستجيب لدعائه، ويبعث بالهداية النبوية والإمامية لترشده على الصراط المستقيم:

«الحمد لذلك الإله الذي أرشدني على صراط دينه وعلمه؛
الذي فتح لي باب رحمته بعينه».

(ديوان، ٦: ١٦)

وفي حين ينهي ناصر الكثير من قصائده بخاتمة من الشكر والعرفان بالجميل، نجده يفتتح واحدة بدعاء تسبيح وشكر، حيث يظهر ممتناً جداً للفرصة المتاحة له لتقديم الخدمة لله من خلال تعليم النبي وآله.

«إليك يارب هذه السماء الزرقاء، أرفع مني
مئة ألف تحية شكر،
لأنك منحتني من بين هذا القطيع الوحشي، برهاناً
على آل بيت النبي.
بحيث أتمكن من اتباع نبيّك مطيعاً، ولن
أتبع شهواتي أو أفكاري الخاصة.

ومع أنني سأبقى مقصّراً على الدوام بكل تأكيد،
إلا أنني أحمدك مع كل نفس ألتقطه.»

(الديوان، ۲۰۹: ۱-٤)

ويستخدم ناصر خسرو هذه الاستهلالية للقصيدة ليعالج مفصلاً التزامه بالدين والعلم، مرتفعاً إلى درجة الإفصاح عن أنه من خلال هذا الشكر لله، على وجه التحديد، والذي عبّر عنه من خلال أفعال جسده، تمكن من حماية نفسه والاحتراز ضد الشر والقوى الشيطانية لهذا العالم.

أحدية الله

يرى ناصر خسرو أن مفتاح النجاة يكمن في فهم أحدية الله، بل إنه يفتتح كتابه، «شِش فصل»، في الحقيقة، بالقول إن «النفس الإنسانية قد تحقق البقاء (فقط) من خلال الإعتراف بواحدية الله»، (شيش فصل، ۲۹). ويقول إن الخطوة الأولى في فهم ما تعنيه واحدية الله هي نفي التشبيه عن الله وعدم ربطه بشيء، كالتفكير حرفياً بأن لله يدين أو عينين أو عقلاً متميزاً عن بقية أجزاء ذاته، أو أنه يجلس على عرش بجزء آخر من ذاته. لكن يجب تجنّب الطرف الآخر من التنزيه المفرط في تشدده، كذلك الذي تدعو المعتزلة إليه، وهو تحديداً نفي أية صفات مهما كان نوعها عن الله بحيث يصبح معطلاً من أي شيء ذي معنى (شِش فصل، ۲۹). فكلا الطرفين يجب رفضهما قطعاً.

ويمكن التعبير عن هذه المسألة على النحو التالي: إذا ما سلّمنا بأن التنزيل القرآني الذي يتحدث عن الله بأنه بصير وسميع وعليم، وأن له وجهاً ويدين، فإن التحدي الذي واجه علماء الكلام المسلمين وفلاسفتهم

تمثل في تفسير علاقة مثل هذه الصفات مع الذات الإلهية. هل هناك «جزء» من الله يرى وآخر يسمع؟ هل هو يرى ويعلم عن طريق أجزاء مختلفة؟ هل هو يعلم الماضي والحاضر في آن معاً؟ هل هو يعلم المستقبل؟ هل تختلف يده عن قدمه؟ أيّ جزء منه يجلس على العرش؟ إحدى الإجابات على ذلك تمثّلت في أخذ تلك الصفات بحرفيتها لأنها مدونة بكلمات الله، إلا أنه يجب تحديد ذلك بالقول إن البشر عاجزون عن فهم «كيف» «يكون» لله أيّ من هذه الصفات فعلياً. استجابة أخرى اعتبرت أن مثل هذا التشبيه يشكل مجرد قصة رمزية أو تأويل، وهو الطريقة التي يستخدمها الله للتواصل من أجل أن يكون مفهوماً للذكاء الإنساني.

لقد تبلورت هذه المسألة في الإسلام في القرنين الثاني والثالث/ الثامن والتاسع عندما أصرّ علماء الكلام العقلانيون من مدرسة المعتزلة على الاعتقاد بمعنى مطلق من الوحدانية الإلهية والتنزيه، نافين أي أثر للتشبيه: «العيون لا تراه، والبصر يعجز عن الوصول إليه؛ والمخيلة لا تستطيع الإحاطة به؛ ولا يمكن سماعه بواسطة السمع؛ وهو شيء لا كالأشياء؛ إنه عليم وقدير وحيّ لا كما هي حال البشر في العلم والقدرة والحياة، إنه وحده الخالد.»[٦] وعارض المعتزلة نسبة أية صفة للزمن إلى الله («لازمن يمرُّ عليه»)، أو المكان (إنه لا يخضع للجهات، يسار، يمين، أمام، خلف، فوق، تحت). لقد بلغت رغبتهم بالحفاظ على وحدانية الله وأزليته مبلغاً عظيماً (لاخالد سواه)، بحيث إنهم نفوا أيضاً أن تكون كلمة الله أزلية، ولذلك اعتقدوا بأن القرآن لا بد أن يكون مخلوقاً وليس أزلياً. وتمثّل أثر ذلك في عدم إفساح المجال لأي وصف

إيجابي لله ونفي الفهم المقبول عموماً لوضعية القرآن باعتباره مشاركاً لله في أزليته. غير أن معارضيهم، من أتباع مدرسة الأشاعرة عموماً، سرعان ما وضّحوا جدلهم المعارض وصاغوا منطقاً أسس لشرعية كون الله متصفاً بصفات، في الوقت الذي أعلنوا فيه أن الله واحد، وذلك كي لا يقللوا من علم الله بكل شيء. كما دافع الأشاعرة عن العقيدة القائلة بأن كلمة الله (والقرآن تبعاً لذلك) هي أزلية.

ويقدم الفهم الصحيح لوحدانية الله الحقيقية، وفقاً لناصر خسرو، حلاً للمسائل المطروحة من قبل الطرفين الدينيين المتشددين الاثنين (التشبيه والتعطيل) ويبطلهما ويلحقهما بالتوحيد. ولإثبات ذلك، يقوم ببناء جدليته الخاصة في كتابه، «شِش فصل»، حيث يرفض الموقف القائل بأن الله واحد من خلال كونه كاملاً في القدرة أو الحكمة، مثل هذا الاعتماد غير صحيح بالنسبة لله (شِش فصل، ٢٩). كما يرفض ناصر أيضاً فكرة أن الله فريد من نوعه (يكانَكي)، مجادلاً بأنه ليس هناك من «نوع» أو جنس (للآلهة على سبيل المثال) ولا ثنائية (كما في الأديان الثنوية) والتي يشكل الله مثالاً عليها. بل الأمر هو «أنه واحد من جهة أنه هو الواحد الذي أتى بكامل المخلوقات إلى الوجود، مادياً وروحياً كليهما، وهو وجود يخضع للعد» (شيش فصل، ٣٠). وبكلمات أخرى، بما أن الله مسؤول عن كامل الخلق، أي ليس خلق العالم المادي الجسماني فحسب، ولكن كامل العالم الروحاني المعقول أيضاً، فإن وحدانيته ليست حتى «نوعاً واحداً» لأنه ليس هناك من «نوع» أو صنف أو طبقة يمكن أن يُعرف بها لأن ذلك «النوع» سيكون أكبر منه. برهان إضافي بخصوص هذه الجدلية نجدها عند ناصر خسرو في الأساس الذي

تقوم عليه المطابقة بين الضدين. فهو يعتقد أن كل ماهو موجود، روحانياً ومادياً معاً، «يطابق شيئاً آخر. حتى الأشياء التي تبدو من نظرة أولى أن لا علاقة لها قطعاً (كما في حالة التضاد العميق بين الوجود والعدم) نجدها تتشكل بشكل طبيعي في أزواج مما يجعلها ذات علاقة. تشكّلُ هذه التقاطبية التشبيهية «برهاناً» على أن الله قد خلق هذه الأشياء لتشبه الواحدة منها الأخرى، في حين تبقى وحدانيته تابعة له وحده» (شِش فصل، ٣٧). وهكذا، فإن الله ليس معلولاً، ولا يعتمد على أي شيء آخر، ولا يطابق أي شيء.

ويخصص ناصر خسرو فصلاً كاملاً من كتابه «جامع الحكمتين» لمعالجة مسألة توحيد الله. وبتركيزه لمسألة مجادلته على العلاقة بين الله والعالم عموماً، فإنه يقسم الناس إلى مجموعتين اثنتين؛ الذين يقولون بأن العالم أزلي وليس له من خالق (صانع)، وهؤلاء هم الدهرية (المعروفون بأهل التعطيل أيضاً) والذين يقرّون بأن هناك خالقاً (صانعاً) للعالم. وهو يستبعد كلا المجموعتين، الدهرية وأولئك الذين، من بين المجموعة الثانية، يعترفون بأكثرمن خالق واحد، كعبدة الأوثان (عدة آلهة) والزردشتية (إلهين اثنين) والنصارى (أصحاب الاعتقاد بالثالوث). كما يتجاهل الفلاسفة القائلين بأنه ليس على المخلوقات عبادة الله، ولكن عليهم السعي لمعرفته فقط، وهذا قول هام لواحد له مثل هذه الشهرة في دعوته للعلم والتعلم واستخدام العقل. وهناك مجموعة واحدة فقط تستحق، كما يرى، مناقشة التوحيد معها وهذه المجموعة هم الموحدون القائلون بأن الله واحد وهو الوحيد الذي تجب عبادته وتقديسه.

لكن بالإمكان تقسيم حتى الموحدين إلى ثلاث مجموعات أصغر إضافية. وعلى سبيل المثال هناك أصحاب التفسير الحرفي (أهل التقليد) الذي يتبعون حرفية الشريعة (ويقول إن معظم عامة الناس يقعون ضمن هذه المجموعة)، وينسبون إلى الله الصفات، لكنهم يقولون عندئذ إن الله وحده هو من يفهم معانيها. ويتابع القول إن المتكلمين العقلانيين، بمن في ذلك المعتزلة وأتباع ابن كرّام، يزعمون على هذا الأساس اتباع المجادلات المنطقية، لكن هذه المجادلات تقودهم إلى نفي لغة التشبيه بكاملها. ثم هناك الشيعة الذين يستخدمون التأويل الباطني لنفي صفات مخلوقة للخالق، ويزعمون أن التوحيد يحتل موضعاً بين التشبيه والتعطيل. ويلاحظ ناصر خسرو أن المجموعات الثلاث كلها تقول «إن حقيقة التوحيد هي ما نزعم»، (جامع الحكمتين، ٣٢- ٣٣).

ويتشكّى من المجموعة الأولى، أصحاب التفسير الحرفي، بأنهم يقولون أن لا شيء مثل الله، لكنهم يعلنون بعد ذلك أن الله عليم وسميع وبصير. وبتفسير ظاهري بسيط يتبيّن أن الجزء الأول من زعمهم يناقض الثاني، لأن البشر يبصرون ويسمعون أيضاً. ومع ذلك، بما أن كلمة الله لا يمكن أن تكون ناقصة، يصبح من الضروري اللجوء إلى التأويل الباطني. وفي النهاية، يبقى أصحاب التفسير الحرفي بلا أرضية منطقية يقفون عليها و«ليس لديهم أي دفاع أو برهان، ولا يستطيعون سوى الإعلان بأن الله يرانا ونحن لا نراه». (جامع الحكمتين، ٣٦). فيالها من سخرية القدر هذا الإقرار بالنسبة لأصحاب التفسير الحرفي حيث يعجزون في نهاية الأمر عن إيجاد طريقة لفهم كلمة الله!

ويتبرّم مؤلفنا من أصحاب التفسير الحرفي بسبب تفسيرهم أيضاً

للآية القرآنية المشهورة، «فأيّنما تولّوا فثمّ وجه الله إن الله واسع عليم». (٢: ١١٥). إذ يعلن ناصر خسرو أن التفسير المناسب الوحيد لهذه الآية، هو أن قدرة الله وحكمته تتجلّى في كل مكان مهما كانت الجهة التي نتجه إليها. لكن طبقاً للفهم الظاهري لهذه الآية، فإن العالَم، يقول ناصر، محاط من ناحية حرفية، أو إنه موجود في «وجه» الله؛ وهذا يعني أن هذه السماء الهائلة والفلك الأعلى الذي يحيط بمجمل الكون هما، من ناحية حرفية، «وجه» الله. كما يُفسر أصحاب التفسير الحرفي هذه الآية، طبقاً لناصر، لتعني أن الله عندما يستخدم كلمة «وجه» فإنه يشير إلى القبلة، أو الكعبة، أي الحرم المكي. ويرفض ناصر التفسير الأخير باعتباره منافياً للعقل لعدة أسباب. أولاً، قد ينشأ وضع يُعدّ كفراً إذا ما كانت الكعبة، البناء الذي شيده الإنسان من خشب وحجارة، ستعتبر «وجه» الله. ثانياً، كل من يتلو صلاته وظهره إلى الكعبة سيكون مواجهاً للقبلة، وهذا أمر خاطئ. ويضيف قائلاً إنهم يُخطؤون في تفسير آية أخرى أيضاً وهي «كل شيء هالك إلا وجهه» (٢٨: ٨٨). ويقول إن «الأكثر عناداً» منهم يعتقدون أن ذلك يعني أن عبارة «وجه الله» تدل هنا على «هوية الله» وليس على جهة القبلة. ويعلن ناصر خسرو أن التفسير الثاني هو في مثل سخافة الأول لأن كلمة «وجه» تعني في العربية سيماء شيء وليس «ذات» أو جهة شيء. ويستبعد هذه المجادلات بشدة قائلاً: إنها لا تبلغ حتى مبلغ التفسير، ولكنها تشكل بالأحرى تحويراً لكلمة الله». (جامع الحكمتين، ٤٠- ٤١).

وهناك آيات بخصوص «يد» الله أُسيء تفسيرها كذلك، ولا سيما الآية ٣٩: ٦٧، «والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة والسموات مطويات

سبحانه وتعالى عما يشركون.» وبما أن أصحاب التفسير الحرفي لا يرون بُعداً باطنياً في كلمة الله، فإنهم يأخذون هذه الآية في مستواها الأكثر ظاهرية. ويهزأ ناصر خسرو بفهمهم لهذه الأسطر، ولا سيما مفهوم أن لله يدين حرفياً، إحداهما مخصصة فعلياً على أنها «يمين والأخرى شمال»؛ ولا هو يحاول في تلخيصه للأمر تلطيف ازدرائه لنهج أصحاب التفسير الحرفي غير المسبور تجاه رسالة الله. ويكتب قائلاً «إن هذه المجموعة التي تزعم أنها موحدة إنما هي في الحقيقة مشركة لأنهم يقيدون الله بصفات للمخلوق: العلم والسمع والبصر وأعضاء للحركة.» ويختتم المناقشة بما يشبه زفرة المُتعب ملاحظاً أن «معظم الناس الذين هم عامة القوم الجهلاء ينضوون تحت هذا الصنف ... إنهم يؤكدون في البداية أن لا شيء في الواقع يشبه الله ثم ينتقلون ليقيّدوه بالصفات». (جامع الحكمتين، ٤٤).

جماعة أخرى استشعرت سطوة قلم ناصر هي أتباع ابن كرام الذي كان قد كسب أتباعاً لا بأس بعددهم في خراسان إبان القرنين الثاني/ الثامن والثالث/ التاسع.[٧] ورُوي أن هذه المجموعة كان لها تأثيرها في تشجيع أعمال محمود الغزنوي الاضطهادية العنيفة ضدّ الإسماعيليين في المنطقة. لكن الكرامية لم يكونوا على وفاق مع السلطات السنية المحلية أيضاً. فقد دوّن المؤرخ ابن الأثير أحداث حرب أهلية في نيسابور سنة ٤٨٨/ ١٠٩٥ بين الكرامية وقوات مشتركة لمذهبين سنيين، الأحناف والشافعية. ويبدو أن الكثيرين من الكرامية قد فهموا ذلك، في محاولتهم لمخاطبة مسألة جوهر الله، على أنه يعني من ناحية حرفية أن لله جسماً عندما يتعلق الأمر باتصاله المادي مع «العرش» الإلهي.

وينتقد ناصر خسرو المحاكمة العقلية للكرامية من خلال نقضه لعقيدتها المتعلقة بوحدانية الله. «فهم يقولون»، باديء ذي بدء، «إن الله واحد ولا شيء يشبهه»، لكنهم يستدركون القول مؤكدين أشياء مثل «إنه جسم لا كالأجسام»، تماماً كما أن علمه لا كالعلوم، وقدرته لا كالقدرات الأخرى، وحياته لا تشابه بقية الحيوات. ويعلن ناصر أن هذا الكلام مجرد هراء لأنه لا يمثل التوحيد وإنما الشرك. ويتهم الكرامية بأنها تنظر إلى كل واحدة من هذه الصفات على أنها شيء منفصل وأزلي ولا متناهٍ بحيث يساويها بالشرك. (جامع الحكمتين، ٤٥).

وقد عالج فيلسوفنا هذا «الهراء» من عدة جوانب . إنه يردُّ، أولاً، على المجادلة بأن الجسم هو جوهر بأبعاد ثلاثة -طول وعرض وارتفاع- وأن الله لا يمكن أن يُحدُّ بمثل تلك الأبعاد. بل وحتى العناصر الأربعة هي أجسام. ولذلك، فالقول بأن الله «جسم لا كالأجسام» سيكون مفهوماً بمثل القول «بأنها نار لا كالنار». ثم يقول إن عبارتهم «الله عليم لا كالحكيم، وقدير كالقدير، وحيّ لا كالحيّ»، هي مثيرة للسخرية أيضاً لأنها تحاول وصف الله بصفات إنسانية. ويقترح أن نأخذ الصفة الأولى، الحكمة. ماذا يعني القول، «الله عليم لا كالحكيم؟» فالله نفسه سمّى مجموعة واحدة من بني اسرائيل بأهل الحكمة (٢٦ : ١٩٧). «فما الذين يعلمونه إذن وهو مغاير لما يعلمه الله؟» هذه هي الحال إذا كان الله «عليماً لا كالحكيم». وبما أن الله قد سبق وسمّي هؤلاء الناس بالحكماء، فستكون كذبة لو وصفناهم بالجهل، وستكون كلمات الله في هذه الحالة كذباً أيضاً وهذا شيء سخيف. والأمر شبيه فيما يتعلق بالقدرة، الصفة التي يشترك فيها الله والبشر معاً. وعندما يأمر الله

الناس بالصلاة وإيتاء الزكاة، فهل يعلم الله أن الإنسان قادر على الصلاة وأداء الطاعة أم لا؟ وإذا ما كان الله «قديراً لا كالقدير»، فهل أمر بشيء خارج نطاق قدرة الإنسان؟ فإذا ما أجاب أحد الكرامية بأن الله يعلم أن ليس للإنسان القدرة، (سيراً على نهج تأكيدهم على الاختلاف المطلق بين نموذجي القدرة)، فهو يقرُّ عندئذ بأن الله يكون قد أمر بالمستحيل. إلاّ أن هذا الاستنتاج مرفوض وتنقضه كلمات الله نفسه«لا يكلف الله نفساً إلا وسعها» (٢: ٢٨٦). غير أن ناصر خسرو يحذر من أنه «فقط لأنني أقول إننا لا نستطيع القول بأن الله عليم، فهذا لا يعني أنني أقول إن الله جاهل- يالها من معصية مثيرة للسخرية!» وهكذا، فهو لا يسمح بنسبة أيّة من هاتين الصفتين -العلم أو الجهل- وإلصاقهما بالله.

النقطة الهامة بالنسبة له هنا هي أن من يريدون نسبة صفات إلى الله يجب أن تكون صفات إيجابية فحسب وليس صفات سلبية. إنهم يريدون نسبة العلم إلى الله وليس الجهل:

«حَدِّدْ الله وعرِّفه بأنه عليم، لكن لا تفكّرْ في تحديده وتعريفه بالجاهل، فقط لأن العلم تسمية جيدة والجهل تسمية رهيبة. لكنك مخطئ. وسبب كونك لا تستطيع نعت الله بالجهل والفقر والفناء وغيرذلك، ليس لأنها صفات سيئة ولكن لأنها -سيئة كانت أم جيدة- تنطبق على البشر. وبذات المنطق، فإنك لا تستطيع تطبيق الصفات الجيّدة على الله. فكلا العلم والجهل، الواحدة منهما بمقدار الأخرى، هما صفتان تنطبقان على البشر فحسب».

(جامع الحكمتين، ٥٠).

ثم يحذر الكرامية بعد ذلك بأن «كل من يعبد شيئاً له صفة تنتمي إلى مخلوق، فإنه يعبد في الواقع المخلوق، وليس الخالق.» إن مثل هذا الشخص، بالنسبة له، هو مشرك في الحقيقة وليس موحّد.

من الممارسة إلى الفهم

يقول ناصر خسرو في تقديمه لعقيدة التوحيد عند المعتزلة: «ليس هناك من بين جميع الطرق المختلفة داخل الإسلام، طريق أقوى من هذه الطريقة فيما يتعلق بموضوع التوحيد»، (جامع الحكمتين، ٥٨). وبالفعل، ليس له من نزاع مع موقفهم حيث أن واجب المؤمن الأول هو معرفة الله، وبهذا العلم سيتم السير بالشخص إلى فعل الخير وتجنّب الشر، وهي عقيدة تنسجم مع فلسفته الخاصة بالكلية. إن الرجل الذي يُدرك أنه هو من صناعة خالق حكيم، ويفهم سبب قيامه بفرائض الدين سوف يتطلّع إلى الجيّد ويتحاشى السيّء. لكن، عندما يضيف المعتزلة أن مثل معرفة الله تلك لا نحصل عليها لا بالضرورة ولا بالتقليد الأعمى، فإن ناصر خسرو يتحداهم ويُظهر فهماً دقيقاً في النقاشات التي أحاطت بمصطلح «تقليد». (جامع الحكمتين، ٥٢- ٥٣).

ويتفق مع المعتزلة في أن البشر لا يستطيعون معرفة الله بالضرورة (لأننا إذا حصلنا على معرفة الله بالضرورة، فسيحصل الجميع عندئذ على معرفة متساوية عن الله بالضرورة، تماماً كما يعرف كل شخص كيف يروي عطشه بالماء)، لكنه لا يوافقهم حول دور التقليد، بل ويشك حتى بفهمهم للكلمة نفسها. ويقول ناصر إنهم يزعمون القول إنه طالما يمكن الجهر بأي معتقد ثم تقليده من قبل الآخرين، بما في ذلك العقائد

الخاطئة كالقول بأزلية العالم، فلا يصح الحصول على معرفة الواحد بالتقليد، أي باتباع رأي شخص آخر بطريقة عمياء. ويعلن أن المعتزلة يخلطون بين «التقليد» و«العادة»، وأن كل من يعتقد بأن العالم أزلي لايمارس بذلك «التقليد» وإنما يتصرف بالأحرى وفقاً «للعادة»، وذلك بمجرد «الاعتقاد بما اعتقد به أبوه وكل من ترعرع بينهم». (جامع الحكمتين، ٥٩). إن مثل هذا الشخص يقبل المعتقدات التي يؤمن بها الذين يعيش بينهم إلى «الحد الذي تعتاد فيه نفسه الحيوانية على هذه العادة البهيمية وتصبح كسلى في تقبلها للشريعة.» (جامع الحكمتين، ٥٩). إنه يُبقي بهذا الشكل على مستوى العادات البهيمية ولا يتخطى حدود هذا النموذج البدائي من الوجود. من هنا، تقود هذه الطبيعة المعتادة للنفس الحيوانية إلى واحد من موقفين متطرفين: إما التخلي عن الشريعة أو القبول الأعمى بالدين. ويصبح معنى التقليد هنا «تقليد بلا تفكير»، وهو معنى شائع لمصطلح ينعكس أيضاً في البيت التالي من ديوانه:

«لم أقبلْ إطلاقاً بالتقليد، ولا فتحت أذن قلبي أبداً ولا
غطاء دواتي لكل أشكال «حدّثنا» التقليدية.»[٨]

(الديوان، ٥٩: ٦٦)

إلا أن ناصر خسرو يجادل بأنه لابد أن يعني «التقليد» في الحقيقة شيئاً أكثرمن اتباع العبادة الدينية»، إذ لم يكن هناك من نبي أمر أتباعه بالتوقف عن ممارسة الدين. «نقول إن مثل غياب الممارسة هذه يعادل إنكار العبادة الدينية.» فالعبادة الدينية جزء ضروري من الدين، بل وأساس، في الحقيقة، للأديان السماوية نفسها، وهي التي جاء بها الأنبياء نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد (جامع الحكمتين، ٥٩-

٦٠). والدين الإسلامي كما يشدد، عبادة مكانها في قلوب المسلمين. ومن يعارض العبادة فإنه يساويها بالعادة وبالتقليد الأعمى، أي أتباع عادات الآخرين دون التفكيربها أو الإحساس بها.

ولذلك، يأخذ مصطلح «تقليد»، بالنسبة لناصر خسرو، معنىً أغنى من مجرد التقليد الأعمى: إنه يعني القيام بالعبادات الدينية المنظورة كخطوة أولى نحو فهم تأويل الطقوس الدينية أو معانيها الباطنية. وكبرهان على ذلك، يلجأ إلى «الآيات المتناقضة»(*) في القرآن، التي سمّاها علماء الكلام والفقهاء المسلمون بذلك لأن آيات بعينها تبدو في جزء من القرآن مناقضة لآية أخرى في مكان آخر من الكتاب. ويعطي مثالاً على واحدة من تلك الآيات التي تبدو متضادة مع عقيدة التوحيد، وهي الآية التي تقول إن الله كان غاضباً من فرعون ولذلك انتقم من شعبه (٤٣: ٥٥).

ويرى ناصر أن الله يبدو في هذه الآية وكأنه يتصرف كالبشر، حيث يسعى للانتقام بدافع من الغضب، تماماً كما يتصرف رجل أغاظه رجل آخر فيضربه أو يقتله. لكنه يضيف بأنه في حين يبدو الله في هذه الآية وكأنه يعكس أسلوباً بشرياً، إلا أن الأمر ليس كذلك في الحقيقة لأن الله لايمكن أن يماثل البشر، كما يقول القرآن في مكان آخر (٤٢: ١١)، «ليس كمثله شيء.» ولذلك لا يمكن أخذ المعنى الظاهري لهذه الآية حرفياً، لأن مثل ذلك التناقض غير ممكن داخل وحدة الله. وبالفعل، تبرهن حقيقة أن بعض الآيات تبدو وكأنها متعارضة مع بعضها على أن الفهم الصحيح لتوحيد الله لا يكون إلا من خلال التأويل، أي التفسير

(*) ربما كانت الإشارة هنا إلى الآيات الناسخة والمنسوخة أيضاً.

الباطني للنصوص الدينية. فالانسجام الكامن خلف هذه الآيات المتناقضة ظاهرياً لا يمكن تمييزه إلا من خلال التفسير الباطني للتأويل. ومن الممكن أن تختلف الكلمات بعضها عن بعض بأحرفها، كما يقرُّ بذلك علماء الكلام بالفعل، لكن كلمات الله لا يمكن أن تكون متناقضة حقاً (جامع الحكمتين، ٦٢).فالحقيقة الأساس هي أن جميع كلمات الله يجب أن تكون منسجمة وموحدة كما هي الذات الإلهية نفسها. وباختصار، فإنه من خلال العملية التأويلية فحسب يمكننا فهم المعنى الحقيقي الكامن وراءها، أي الحقيقة الخالدة للنصوص الدينية.

فهم اسم الله

تحمل أسماء الله معنى خاصاً للمسلمين، بدءاً من الأسماء التسعة والتسعين المذكورة في القرآن وحتى العبارة المشهورة، «الله أكبر»، التي تمثل دعوة باسم الله يجري ترديدها أكثر من أي عبارة أخرى قبل الشروع بأية مغامرة خطرة أو صعبة. الأسماء التسعة والتسعون هي من الأسماء المفضلة للصبيان؛ ومنها على سبيل المثال جبّار، وجليل، وكريم، وحميد، وعزيز، وسميع، وملك ونصير؛ أما البنات فيجري تسميتهن بالصيغة الأنثوية لهذه الأسماء وذلك بإضافة (ة) إلى نهاية الاسم، كما في عزيزة وملكة. ويتم نقش أسماء الله على الحجارة، ورسمها على القرميد، وتطريزها في التعويذات والمعلقات الجدارية والرايات، وتستخدم للزينة في المساجد والأماكن العامة والخاصة الأخرى. ويشكل الترديد الإيقاعي لاسم الله في الدوائر الصوفية، الذي يُلطَّف أحياناً على شكل ترديد لمقطع واحد، «هو» (بمعنى هو= أي الله)، وكثيراً ما يدوم ذلك لساعات، يشكل جزءاً

لا يتجزأ من العبادة الدينية الصوفية. ويقدم التفسير الباطني الإسماعيلي، الذي يعتمد على مبدأ المطابقة الرمزية بين العالمين المادي والروحاني بشكل أساسي، فرصة تقرير الأهمية الباطنية للإسم من خلال تفحّص الأحرف نفسها وتفحّص مواضعها النسبية.

ويعرض ناصر في عملين مختلفين له (شِش فصل وخوان إخوان) تأويل الصورة المكتوبة لاسم الله بالعربية، «الله». ويُكتب اسم الله بالأبجدية العربية بأربعة أحرف: ألف واحدة ولامان وهاء واحدة. وتقرأ الحروف المصفوفة من اليمين إلى اليسار بهذا الشكل (الله). ويشتق ناصر خسرو في كتابه، «شِش فصل»، تفسيره الباطني من أشكال الحروف نفسها ومواضعها في الكلمة معاً، ويشرح المطابقة التي تحملها هذه التركيبات الطبيعية للحدود المتنوعة للعالم الروحاني (شِش فصل، ٣٤- ٣٦).

وحقيقة أن هناك أربعة أحرف هو أمر هام بحد ذاته بالنسبة لناصر. فهو يكتب قائلاً إن القصد من الأحرف الأربعة لتكون رموزاً للحدود الأولية الأربعة، اثنان روحانيان واثنان جسمانيان. وتقع الكينونات الروحانية كلها تحت رعاية العقل الكلي والنفس الكلية (ممثلان بالحرفين الأولين). وتخضع الكينونات الجسمانية كلها لحكم الناطق والأساس، النبي- الرسول والإمام الذي يخلفه على التوالي (ممثلان بالحرفين التاليين). فالناطق ينظم عالم الدين ويضبطه،والأساس يعلّم المؤمن الرابطة بين العالم الروحان وعالم الدين، مغلقاً بهذا الشكل الدائرة. بهذه الطريقة، تُحيط حروف اسم الله بحدود الحقيقة كلها. فهو (أي الله) الكل في الكل، وتوحيد الله المحيط (بكل شيء) موجود حتى في اسمه.

ثم يتناول ناصر كل حرف بشكل منفرد ويبيّن كيف أن صورة تهجئته توضح هذه المطابقة أيضاً. فالحرف الأول، الألف ، يُكتب بخط عمودي يقف لوحده. ولا يشترك حرف الألف بأي حرف لاحق، لكن أحرفاً أخرى يمكن أن تربط نفسهابه. وجميع الأحرف ما عدا الألف هي من صنف يشكل خطوطاً منحنية متميزة عن استقامة الألف. ويرمز حرف الألف إلى الموجود الأول في الكوز موغونية الإسماعيلية، العقل الكلي، الذي منه تأخذ جميع الكينونات المادية والروحانية وجودها، وبه يرتبط بعضها بشكل مباشر، بينما لا يعتمد هو نفسه على شيء سوى الله. يُضاف إلى ذلك أن ناصر سيشرح هذه الفروقات بتعابير إنسانية: فمن خلال العقل يفهم المرء الأشياء لكن ليس هناك من شيء يستطيع المرء أن يفهم به العقل نفسه (شيش فصل، ٤٢-٤٣).

أما الحرف التالي، اللام، فيتألف من خط، «الجزء الأسفل منه يرسم بميل نحو الأمام إلى اليسار ويرتبط بالحرف التالي. ويشابه اللام حرف الألف إلى حد ما باستقامته، لكنه يختلف في أن جميع الأحرف يمكن ربطها باللام من كلا الطرفين. وسيقوم اللام الأول هذا بتوفير الدعم للام الثاني. وهكذا ، وبما أنه ثان في الموقع والوظيفة، يطابق اللام الثاني النفس الكلية، الموجود الثاني في الكوزموغونية الإسماعيلية، وهو يرتبط بالعقل الكلي من جهة وبالطبيعة من جهة ثانية.

الحرف الثالث هو لام أيضاً، يشبه سابقته، لكنه ليس مثلها تماماً. فباتباع أحكام التهجئة العربية، يكتب اللام الثاني بارتفاع يعادل نصف ارتفاع الألف. حيث أنه متصل باللام الأول من إحدى جهتيه (وهي التي تمثل النفس الكلية)، فإن اللام الثاني رمز «للناطق»، النبي -الرسول

الذي يتلقى، في جهوده لتنظيم عالم الدين وتأليفه، دعماً من النفس الكلية. ونستطيع فهم ذلك بطريقة أفضل، يقول ناصر مفصّلاً ما سبق، وذلك إذا ما تحدثنا عن عوالم ثلاثة- عالم الكينونات الروحانية (المحكوم من قبل العقل الكلي)، والعالم المادي (المحكوم من قبل النفس الكلية) وعالم الدين (المحكوم من قبل النبي- الرسول).

أما الحرف الرابع من اسم الله فهو الهاء، الذي يرمز إلى العالم المادي من حيث أن في شكلها طولاً وعرضاً واتساعاً، بينما بقية الأحرف هي مجرد خطوط. وهي تطابق في تعقيداتها الطبيعية فيض العالم المادي المتنوع من المعادن والنباتات والحيوانات التي توفر الطعام والأنعام للبشر. وفي كتابتها كدائرة في طرف منها يدور خط وينحني ليلتقي طرفه الآخر، تمثيل «للأساس»، أو الإمام المكلف بشرح تأويل الشريعة للمؤمنين. ويتصل «الأساس»، بهذا الشكل، «بالناطق» الذي يوفر دعماً يتلقاه من قوة النفس الكلية. «فالأساس»، إذن، يعود بنفوس المؤمنين إلى العالم العلوي من خلال الاعتراف بوحدانية الله وتفسير الشريعة بحيث تمكن الخلق من إعادة الانضمام إلى مصدره، تماماً كما أن الخط الصغير في حرف الهاء يعاود الاتصال ببدايته في الدائرة.

التفسير الثاني الذي يقدمه ناصر خسرو لشرح المعنى الباطني لاسم الله نجده في الفصل (٢١) من كتابه، «خوان إخوان»، وفي حين نجد الكثير من المطابقة بين الحروف والعوالم المختلفة مشابهة للتأويل الوارد في «شيش فصل»، إلا أن ناصر يُسلّط في هذا الفصل أنواراً كاشفة على علاقة الحروف الأربعة بعناصر العالم المادي الأربعة. وبشكل مختصر، تطابق الألف العقل الكلي، الذي هو مصدر التأييد. وتطابق

اللام الأولى النفس الكلية، التي هي مصدر التركيب. أما اللام الثانية فتطابق الناطق، الذي هو مصدر التأليف. ويطابق الحرف الرابع، أو الهاء، الشروحات التي يقدمها الأساس، الذي هو مصدر التأويل.

ويتابع ناصر خسرو بأن الحروف الأربعة لاسم الله تطابق، بهذا الشكل المصادر الأربعة للخير في العالمين [الروحاني والجسماني]- العقل الكلي، والنفس الكلية، والناطق والأساس. وتطابق هذه المصادر الروحانية الأربعة بدورها المصادر المادية الأربعة المخلوقة من الطبيعة الكلية. وهذه هي، بدءاً من الأعلى وأكثرها لطافة نزولاً إلى أدناها وأكثرها كثافة: النار، مصدر الدفء وصنع الأشياء؛ الهواء، مصدر الإخراج وتأليف الأشياء؛ الماء مصدر الجمع والمزج؛ والتراب، مصدر الحفظ والتغيرات العميقة. ويعتقد ناصر أنه إذا ما تفحّص الفرد الفطن عناصر الطبيعة هذه والطريقة التي تمّ بها تمركز «أركان العالم الأربعة» باسم الله، فسيرى اسم الله مكتوباً على جميع المخلوقات. وعلى سبيل المثال، فإنه سيرى النار تتجه إلى الأعلى دائماً من غير انحراف أو تردد، تماماً كما يفعل الحرف ألف. ويرى حرف اللام الأول مطابقاً للهواء الذي له جانبان، أحدهما مواجه للنار والثاني مواجه للماء. اللام الثاني يشبه الماء في أنه يمتلك خاصيتي الطول والعرض. أما الهاء فيمثل جزيئات الغبار التي ترتفع عن التراب، المكان المناسب والآمن للمخلوقات الحية.

وبعد أن بيّن ناصر خسرو كيف أن أحرف اسم الله تطابق العناصر المادية والروحانية، ذهب ليضيف تأويله في كتابه، «خوان إخوان»، شارحاً كيف أن المصادر الأربعة تطابق العناصر الأربعة، مبيّناً بهذا الشكل كيف ينعكس العالم الروحاني في العالم المادي. وتكمن أهمية هذا التفسير

التأويلي لاسم الله في كل من الاستنتاجات والمعاني الباطنة التي يستمدها من حروف الإسم، وفي علاقاتها بالعالمين المادي والروحاني، وكذلك في توضحه لمبدأ التوحيد، الوحدة الأساسية للكل في الله.

مشاهد القدس

تجد جهود ناصر خسرو الفلسفية لاستيعاب توحيد الله تعبيراً موازياً لها في أفعاله التعبدية بما في ذلك زيارات المشاهد وتقديم الأدعية والصلوات المناسبة لكل منها. وتحفل مذكراته اليومية. حول الأيام التي أمضاها في القدس، بأسماء العديد من الأمكنة التي تستحق الصلاة فيها. وتعد قبة يعقوب مكاناً للصلاة لأنها يُفترض أن تكون، كما يلاحظ، ذات المكان الذي صلى فيه يعقوب نفسه. وفي الجانب الآخر من الحائط، نجد صوامع المتصوفة حيث يعتكفون للصلاة بشكل دائم «ما عدا أيام الجمع عندما يدخلون إلى فناء المسجد لسماع خطبة الجمعة.» وفي ركن آخر، يصف ناصر قبة جميلة عُرفت باسم «محراب زكريا» حيث يجتمع الناس هناك لأنه يقال إن زكريا «كان يصلي هناك دائماً». ويلاحظ أن عند البوابة المزدوجة لتوبة داود مسجداً جميلاً للصلاة مزيناً بأنواع السجاد، كان من قبل دهليزاً فصيّروه جامعاً.

ويعطي تفاصيل دقيقة «لجولة سيراً على الأقدام» قام بها في قبة الصخرة، فأحصى عدد الأعمدة والدرج والبوابات، وقاس أبعاد الجدران، وحتى الصخرة نفسها (محيطها ١٠٠ ذراع)، ووصف أثاثها الداخلي:

> الأبواب من خشب الساج، والسقوف من الرصاص، والأعمدة من الرخام، والسجاد من الحرير، والقناديل من الفضة، والشموع من خليط بالعنبر.

«والعمد والطيقان منقوشة كلها بالذهب والمينا، ليس أجمل منها. ودرابزين الدكة كله من الرخام الأخضر المنقط، حتى لتقول إن عليه روضة ورد نضير.»

(سفرنامة، ٣٤).

ثم يقرر ناصر زيارة ضريح إبراهيم (الخليل)، النبي المؤسس للأديان الإبراهيمية الثلاثة التي يعتقد المسلمون أن رسالتها قد لُخِصَّتْ وأُوجزتْ في الكتاب المنزل على محمد. ويُعرف النبي إبراهيم بالنسبة للمسلمين باسم (الخليل). ويقع قبره في بلدة تدعى حبرون على مسافة مسير يوم أو أكثر إلى الجنوب من القدس: «ويُسمي أهل الشام وبيت المقدس هذا المشهد الخليل» أيضاً، مع أن «الاسم الصحيح للقرية والذي لا يستخدمونه»، كما يلاحظ ناصر، هو «مطلون».

وأمضى ناصر، وهو في طريقه لزيارة مشهد إبراهيم، ليلة في مكان يعظمه النصارى ويقيم بجانبه مجاورون ويحج إليه كثيرون، اسمه «بيت اللحم». ويذكر أن بيت لحم هي موقع لتقديم القرابين من قبل النصارى، ويقصده الحجاج من بلاد الروم. لكن لنا أن نتعجب لماذا كان هذا الرحالة مقتّراً في وصفه لبيت لحم إلى هذ الحد بحيث لم يذكر معتقد النصارى بأن المسيح قد وُلد هناك، وليس في بيت المقدس. هل أغفل حقاً الاستفسار عن سبب تعظيم النصارى لهذا المكان؟ وهل كان محجماً عن الدخول في باب الانحياز الديني؟ إن هذا الأمر ينسجم تماماً مع فحوى ما تبقى من قصة رحلته، وهي واحدة من الخصائص الهامة لامتناع ناصر عن الخوض في إعطاء أحكام عدائية تجاه أية تقاليد دينية واجهها أثناء رحلته.

ويضم مشهد ابراهيم قبوراً أخرى غير قبر ابراهيم، وفقاً لما اكتشفه

ناصر على وجه السرعة: «وفي المشهد ستة قبور.» ويقوم الحجاج بزيارة قبر زوجة ابراهيم، سارة، وقبر ولده إسحق، إضافة إلى قبور يعقوب وزوجته وولدهما يوسف. ويمضي ناصر، كعادته، لقياس الأسوار والتعرّف على كيفية تأمين المياه. «والمشهد يتكون من بناء ذي أربع حوائط من الحجر المصقول، طوله ثمانون ذراعاً وعرضه أربعون، وارتفاعه عشرون، وثخانة حوائطه ذراعان». ويقع ضمن هذه المقصورة عدد من الأبنية الحاوية للقبور وقرية مطلون موقوفة، هي وعدد من قرى كثيرة، على المشهد من أجل إدامة صيانته. وفيها عين ماء «تخرج من الصخر، يتفجَّرُ ماؤها رويداً رويداً، وهو ينقل من مسافة بعيدة بواسطة قناة إلى خارج القرية، حيث بُني حوض مغطى، يصبُ فيه الماء فلا يذهب هباء، حتى يفي بحاجة أهل القرية وغيرهم من الزائرين.»

وداخل جدران هذا المشهد، ضمن المقصورة التي تضم قبري إسحق وزوجته، فإن «أرض هذا المشهد وجدرانه مزينة بالسجاجيد القيّمة والحصر المغربية التي تفوق الديباج حُسناً.» ويكتب ناصر من قبيل المثال:

«وقد رأيت هناك حصير صلاة، قيل أرسلها أمير الجيوش، وهو تابع لسلطان مصر- وقد أشتريت من هناك [أي من مصر] بثلاثين ديناراً من الذهب المغربي، ولو كانت من الديباج الرومي لما بلغت هذا الثمن.»

(سفر نامه، ٣٦).

ويقع قبر سارة وإبراهيم داخل أبنية مستقلة. والمشهد الذي يضم قبر إبراهيم يحتوى مشهداً آخر «لا يُسْتَطاعُ الطواف حوله، ولكن له أربع نوافذ صغيرة يُرى منها، فيراه الزائرون وهم يطوفون حول المشهد الكبير.»

أما قبر يوسف فيقع خارج المشهد المسوّر على سفح منحدر ويصفه بأنه من الحجر «وعليه قبة جميلة». وخارج قبة يوسف تمتد قرافة كبيرة «يُدفن بها الموتى من جهات عديدة.» وقد وقف لهذ المشهد أيضاً «أوقاف كثيرة من القرى ومستغلات بيت المقدس.» وتسمح هذه الأوقاف والدخل الوارد من الأملاك والزراعة بضمان مواصلة العناية بهذه المشاهد وصيانتها. ويعلم الزائر أن أغلب الزراعة هناك الشعير، «والقمح قليل، والزيتون كثير.» ويروي أن «هناك طواحين كثيرة تديرها البغال والثيران لطحن الدقيق طوال اليوم. وفي المضيفة خادمات يخبزن طوال اليوم. ويزن رغيفهم مَنّاً واحداً.» ولكل حاج وافد حصة من الإنتاج المحلي والطعام: «ويُعطى من يصل هناك رغيفاً مستديراً وطبقاً من العدس المطبوخ بالزيت وزبيباً كل يوم. وهذه عادة بقيت من أيام خليل الرحمن حتى الساعة. وفي بعض الأيام يبلغ عدد المسافرين خمسمئة، فتهيأ الضيافة لهم جميعاً». (سفر نامه، ٣٦- ٣٧)

ويعلم ناصر أن مشهد يوسف بقي مهملاً لفترة من الوقت، حتى كان الزمن «الذي جلس فيه المهدي على عرش مصر» (إشارة إلى أول إمام- خليفة فاطمي، عبد الله المهدي) فأمر بفتح باب فيه وزيّنه.

وآخر شيء يتحدث عنه ناصر قبل مغادرته للقدس هو وصفه لكنيسة عظيمة للنصارى هي كنيسة القيامة والتي «لها عندهم مكانة عظيمة، ويحج إليها كل سنة كثير من بلاد الروم، ويزورها ملك الروم متخفياً حتى لا يعرفه الناس». ويروي فيما يتعلق بذلك، وبصراحة تامة، حادثة تدمير الكنيسة الذي أمر به الإمام- الخليفة الفاطمي السادس، الحاكم بأمر الله، حيث يورد حادثة أخرى لا يخاف فيها من

ذكر الحقيقة حتى ولو كانت ستنعكس سلبياً عليه أو على الفاطميين، كما في هذه الحالة. ويحجم، بأسلوبه المعتاد، عن وصف الظروف السياسية التي قادت إلى هذا الحدث.

كان الإمبراطور البيزنطي قد حضر إلى الكنيسة في الفترة التي كان فيها الحاكم بأمر الله حاكماً على مصر. فبلغ ذلك الحاكم، فأرسل إليه أحد حراسه -«بعد أن عرّفه أن رجلاً بهذه الحلية والصورة يجلس في كنيسة بيت المقدس- وقال له: اذهب إليه وقل له: إن الحاكم أرسلني إليك ويقول: لا تحسبني أجهل أمرك، ولكن كُن آمناً فلن أقصدك بسوء»، وقد أمر الحاكم هذا بالإغارة على الكنيسة فهدمها وخَرّبها، وظلت خربة مدة من الزمان. وبعد ذلك بعث الإمبراطور إليه رسلاً، وقدّم كثيراً من الهدايا والخدمات وطلب الصلح والشفاعة ليؤذن له بإصلاح الكنيسة فقبل الحاكم وأعيد تعمير الكنيسة. (سفرنامه، ٣٧- ٣٨)(٩)

وكانت هذه الكنيسة فسيحة في زمن ناصر بحيث تتسع لثمانية آلاف رجل. وقد أُعجب بزخرفتها العظيمة، من الرخام الملون والنقوش والصور والديباج الرومي. «وزيّنت بطلاء من الذهب». ويدرس ناصر، وهو المسلم المعتاد على النهي عن الصور المرئية للأنبياء والأفراد المقدسين الآخرين، الرسومات الرومية ملاحظاً بعناية موضوعاتها وأساليب فن حفظها، الأمر الذي ينسجم مع اهتمامه بالتكلنولوجيا:

«... وفي أماكن كثيرة منها صورة عيسى عليه السلام راكباً حماراً، وصور الأنبياء الآخرين مثل إبراهيم وإسحق ويعقوب وأبنائهم عليهم السلام. وهذه الصور مطلية بزيت السندروس. وقد غطّى سطح كل صورة بلوح من الزجاج الشفاف على قدها، بحيث لا يحجب منها

شيء وذلك حتى لا يصل الغبار إليها . وينظف الخدم هذا الزجاج كل يوم. . . وفي هذه الكنيسة لوحة مقسمة إلى قسمين عملاً لوصف الجنة والنار، فنصف يصف الجنة وأهلها ، ونصف يصف النار وأهلها ومن يبقى فيها . وليس لهذه الكنيسة نظير في أيّ جهة من العالم.»

(سفرنامه، ٣٨)

ويتابع إعجابه بكنيسة القيامة فيقول: «ويقيم بها كثيرمن القسس والرهبان يقرؤون الإنجيل ويصلون ويشتغلون بالعبادة ليل نهار.» وهكذا ، نجد أن السطر الأخير حول إقامة ناصر القصيرة في القدس، وقبيل انطلاقه باتجاه مصر ، يركّز على حياة التقوى الروحانية وأعمال الصلاة والعبادة.

وفي الجملة، مكث ناصر خسرو ثلاثة أشهر في القدس، من آذار وحتى آيار ، قبل انطلاقه في أول حجة له إلى مكة، أقدس مدينة في الإسلام. إلا أنه يأبى الكتابة حول مكة بتفصيل كبير عند هذه النقطة، مبيّناً أنه سيكتب عنها عندما يقدم روايته حول آخر حجة له. وبالفعل فإن جماعته لم يتجولوا طويلاً في شبه الجزيرة العربية لأنه كان هناك طعام قليل سواء بسبب القحط أو الاضطرابات، وعادت مجموعته إلى القدس في مطلع شهر تموز. وخلال شهر كان في القاهرة.

الهوامش

١ - كان كامل الشاطئ الشرقي للبحر الأبيض المتوسط آنذاك، والممتد مئات الأميال داخل البحر، يُعرف باسم «الشام».

٢ - سِشن فصل، ص٢٣ - ٢٤؛ وجهي - دين، ص٢١.

٣ - كشايش ورهايش، تحقيق هونزاني، ص٤.

٤ - تمتلك النباتات، وفقاً لناصر خسرو، نفساً نامية.

٥ - آذر، والد النبي إبراهيم، هو من أوضح الأمثلة على عبدة الأصنام. وكان إبراهيم قد أدخل عبادة الإله الواحد رداً على موقف والده.

٦ - رواية الأشعري حول المعتزلة اقتبسها واط في كتابه، الفترة التكوينية، (إدنبرغ، ١٩٧٣)، ص٢٤٧ والحاشية رقم ١٣٧.

٧ - لمزيد من المعلومات انظر بوزوورث، «الكرامية» في الموسوعة الإسلامية، ط٢، م٤، ص٦٦٧ - ٦٦٩.

٨ - العبارة التي يقتبسها ناصر (حدثنا) هي افتتاحية نموذجية لرواية أحاديث النبي.

٩ - لمناقشة الحادثة، انظر: هالم، الفاطميون، ص٣٧.

الفصل الثامن

روعة القاهرة الفاطمية

«وكان الناس جميعاً يثقون بالسلطان ، فلا يخشون الجواسيس ولا الغمازين ، معتمدين على أن السلطان لا يظلم أحداً ولا يطمع في مال أحد .»

(سفر نامه، ٥٥)

يكاد ناصر خسرو يعجز عن إيفاء القاهرة حقها من التقريظ. وسواء أكان هناك يشارك في النبض اليومي لهذه العاصمة الإمبراطورية، أو كان بعيداً عنها ، منفياً في جبال بامير في بدخشان، فإنه يثمّن عالياً أمجاد الإمام- الخليفة المستنصر وحكومته العظيمة التي تطلق للناس حرية الازدهار والانتعاش. فالحكم الفاطمي يمتد بعيداً إلى أراضٍ عديدة. ويشهد الكثير من الإشارات، في رأيه، على اتصال عظمته الدنيوية بعالم القيم الروحانية والقدرة الإلهية.

عاش ناصر خسرو ثلاث سنوات في القاهرة درس خلالها وتدرّب مع مفكرين فاطميين آخرين، وتمتع، وفقاً لمانستخلصه من أقواله الخاصة، بعلاقة مميزة وموثوقة مع البلاط. وكان الفاطميون رعاة وحماة المدينتين

المقدستين، مكة والمدينة، ومسؤولين، بهذا الشكل، عن تأمين الكثير من الضروريات لموسم الحج السنوي إلى مكة، ولا سيما الكسوة الفاخرة البالغة الزركشة التي تستر الكعبة. وتم اختيار ناصرمرات عدة لاصطحاب القافلة الملكية التي تحمل الثياب من القاهرة إلى مكة، ولتوفير الحماية ووسائط النقل لأعداد كبيرة من الحجاج. وحتى في سنوات الجفاف والمجاعة الشديدة والتي كان الحجاج يُحذَّرون فيها من الذهاب إلى مكة، كان الخليفة حريصاً على أن تصل الكسوة الجديدة إلى هناك. وبالرغم من علمه بالمشاق التي تحيط بالرحلة، فقد كان ينظر إليها كمغامرة من أعمال التقوى لنفسه وتحقيقاً لأمانة عامة نبيلة يقوم بها بإشراف السلطات الفاطمية الحكومية. وقد وُجِدَ في الحكم الفاطمي العديد من مثل هذه الأمثلة التي أثارت إعجابه.

الخلفاء الفاطميون

ادعى الخلفاء الفاطميون لأنفسهم نسبهم إلى النبي محمد وتحدّرهم الروحي منه. وقد مثَّل الخلفاء الإسماعيليون، وهم الذين حكموا في مجالي الدين والسياسة التوءمين، تماماً كما فعل النبي من قبل، مثّلوا لأتباعهم القمة الأرضية في جميع المسائل الزمنية والروحية. ولذلك، كان الخليفة هو الإمام الأعلى أيضاً، فهو أعلى أمير للمؤمنين. ويخصص ناصر خسرو صفحات كثيرة من «ديوانه» لمدح الأئمة الإسماعيليين، ولا سيما المستنصر، الخليفة الفاطمي الثامن.

«حفيد النبي اعتلى مقعد جده بعزة ومهابة،
ورأس تاجه ممتد على طول المسافة إلى زحل.

المختار هو من اختاره الله؛
يا للحماقة التي تستمر تبربر حولها!
هناك، حيث جلس النبي بأمر الله،
يجلس سليل النبي اليوم بذلك الأمر.»

(الديوان، ٢٣٢: ٧٠-٧٢)

لا تعبر هذه السطور عن مجرد مديح لأمير فقط، ولكنها تعبر عن ركن أساسي من أركان المذهب الإسماعيلي. إذ كان علي، الخليفة الشرعي للنبي محمد، قد عُيِّن، طبقاً للإسلام الشيعي، بنص إلهي؛ فقد كان الله هو من أمر محمداً بتعيين علي، الإمام الشيعي الأول. وهكذا، يعترف ناصر خسرو بأن الخليفة الفاطمي، سليل العصبية بالدم للنبي محمد عبر ابنته فاطمة وزوجها علي، هو السليل الروحاني الشرعي لعلي في دوره كمفسّر شرعي للقرآن الكريم. ومهمة النبي، طبقاً لعقيدة شيعية، كانت إبلاغ التنزيل الإلهي المتمثل بكلمات القرآن إلى الناس؛ وبعد النبي، كان علي وحده هو من كلفه الله بوظيفة إبلاغ التفسير الصحيح (التأويل) للكتاب. وبالإشارة إلى الحديث النبوي المشهور، «أنا مدينة العلم وعلي بابها»، يحثُّ ناصر قرّاءه للسعي باتجاه مدينة الحكمة تلك، والتي لا يمكن الدخول إليها إلا من خلال ولاية علي:

«إذا ما كانت كلماتي سترضيك،
فاستأذن الصحراء وأسرع إلى المدينة،
مدينة العلم التي بابها علي،
ملجأ الفقير، وبيت المُثاب.

وكل ما هو موجود خارج المدينة هو أرض يباب-
لا فاكهة، لا ماء، صحراء كئيبة.»

(الديوان، ٦٣: ٤١-٤٣)

إن ورثة مدينة العلم تلك وحماتها هم، بالنسبة لناصر خسرو، أهل البيت، وخصوصاً منهم سلالته من فاطمة وعلي، الأئمة الإسماعيليين الذين حكموا كخلفاء فاطميين لفترة من الزمن:

«نَبيُّنا كان شجرة الحكمة، ومنه صار كل فرد
من أسرته شجرة لهانفس الثمر.
واليوم أصبح لأولاد علي الأفاضل أولاد،
تماماً كما كان لابنة النبي أولاد،
وأولاد علي هم أئمة الحق، أولئك الذين
شهرتهم توازي شهرة أبيهم بعظمتها.
والدهم نشرالعدل في طول البلاد وعرضها؛ فلماذا
الدهشة إذا سار الأولاد على نهج حكمة والدهم؟»

(الديوان، ٣١: ٢٥-٢٧، ٣٢)

إلى جانب استخدامه استعارة الأشجار الحاملة للثمار، يشبّه ناصر خسرو شريعة النبي بالحديقة التامّة بنفسها، حيث الثمار للحكيم والأشواك للجاهل. ويترقرق كل جانب من جوانب صورة الحديقة، بالنسبة للشاعر، بطبقات من المعاني الأخرى. فالباب الذي ندخله دلالة على علي، كما رأينا، لكن هناك المزيد. فعلى سبيل المثال، يمثل جبل سينا النبي (الناطق)، الذي يأتي بالرسالة (وجهَ دين، ٩٩). ويبدو هذا الجبل، كغيره من الجبال صلباً وخشناً على السطح، ولا

نستطيع اكتشاف كنوزه كالياقوت والزمرد والذهب والفضة والنحاس إلا بحفر منجم في أعماقه.

«في حديقة درب النبي، ليس هناك
من حراس لها سوى آل بيته.
والحارس لا يعطي للضائع والوحشي أبداً،
لكنه سيسمح بالحطب ولحاء الشجر من هذه الحديقة
لأنهم حمير، والحمير لاتستطيع تمييز رائحة
العنبر والصَبْر من رائحة الروث.
أسرع بالعثور على طريق هذه الحديقة،
حتى ولو ذهبت إلى الصين وماشين[١].
انظر إلى تين هذه الحديقة وزيتونها.
تلك هي مدينة الأمان وجبل سينا[٢].
أيتها النفس! زيني نفسك بالعلم والعمل
من حديقة الحارس!
ادخلْ الحديقة واقطفْ التوت البري
والثمار والأعشاب الزكية.
ضعْ الشوك والحطب ولحاء الشجر أمام الحمير
واحتفظْ لنفسك بشجرة البقس والياسمين والورود البرية.»

(الديوان، ٢٤: ٢٧- ٣٤)

وبقدر ما اشتهر علي بحكمته وعدله في الحكم إبان حياته، فقد حقق شهرة أيضاً في قوته الجسدية وإقدامه في الحرب، ولا سيما كبطل بارز في معركة خيبر (٦٢٨/٥٧). الأمر الذي أكسبه شهرة ذائعة

الصيت لقدرته في حكم العالم المادي ومهارته في المسائل الروحية. ويرى ناصر خسرو أن الإمام- الخليفة الفاطمي يعكس شهرة علي في مجالي الحكمة والسياسة كليهما، ويرث بهذا الشكل سيادته المزدوجة على المجتمع والدين. ويصطلي الشاعر بوهج كلا النجاحين، ناسجاً على الصور الإسلامية المشهورة من العصور الوسطى للقمان الحكيم[٢] وقيصر الشديد:

«اليوم يقف غصن من تلك الشجرة مليء بالثمر في
مكانه تسنده حكمة لقمان وقوة قيصر.»

(الديوان، ٥٩: ٥٢)

وحيث أن الإمام الخليفة الفاطمي يقف باعتباره مجسداً لكل الامتيازات. كالقطب والقوام لكل خلق الله وخطته، فإن شاعرنا يعلن قائلاً:

«السلطة والإمامة تُفضيان إليه، وهو الذي قد امتلكها،
ثروة سليمان وعلم لقمان وحكمته.
إن جميع ملوك العالم الذين يأتون إلى بلاطه
هم مجرد رؤساء خدم وخدم، شحاذون وضيوف.
السماء أنعمت بالأبهة والمقام الرفيع على ثروته،
وحتى الزمن نفسه منحه جميع الضروريات.
الأسماء الحية لعلي وحيدر انتقلت إيه،
ثمرة إله العالم، غاية الغايات.
الإنسان الحكيم يعرف عمن أتحدث، حتى ولو أنني
لم أقلْ: «وكيل الله، شمس الكرماء».

(الديوان، ٢١٥: ٢٧- ٣١)

ويعبر ناصر عن امتنانه لله للمعتقد الذي عثر عليه مجدداً، وللإمام، لأن الاثنين يُظهران له انسجاماً وتوافقاً خالدين نفتقدهما في عالم هو، لولا ذلك، متقلب لا دين له:

«أحمد الله أن لا شيء يُثقل ظهري
سوى فضله ولطفه، وأن الشكر لكرم الإمام
الحق الذي جئت لمعرفة حقيقته،
يقينه وعدالة قضيته-
ذلك الملك الذي لا يُجارى، ومملكته، من بين كل
بقاع الأرض، خالية من الإنجاب؛ الذي سلب المشتري،
في مجموعته من ثروة بداياته الميمونة-
ومن فرحه.
ساعدني يا رب في تمضية أيامي ولياليّ
في عبادتك، ونظم بعض الأبيات الدينية من وقت
لآخر مستعيناً بعلمك وحكمتك.»

(ديوان، ٨٢: ٥١ - ٥٦)

«بحيث لا يحتاج الناس للخوف»

يجد ناصر خسرو دليلاً على صحة حكم الخليفة المستنصر في سياسات دولته العريضة والقرارات القانونية المنفردة، وعلى سبيل المثال، فإن سياسته الأساسية في إعطاء الناس رواتب عادلة ومجزية مقابل أعمالهم ميّزته كحاكم حكيم، طبقاً للرحالة الخراساني، لأن هؤلاء سيعملون عندئذ برغبة أكبر، الأمر الذي ينتج عنه عمل منتج أكثر.

وكانت أنسة ناصر ومعرفته بالسياسات الإدارية وممارسات البلاطات الغزنوية والسلجوقية في الأراضي الإيرانية الشرقية قد أثّرت في ملاحظاته وتعليقاته على ما رآه [في بلاط المستنصر].

وتظهر خبرته التي اكتسبها من عمله في دائرة الجباية السلجوقية بوضوح في إعجابه الدقيق على نحو خاص بالممارسات المالية الفاطمية. وهويدوّن ملاحظة تفيد أن الخليفة يملك من ناحية عملية جميع الأبنية، ما عدا المنازل، ويقوم بعد ذ لك بتأجيرها للناس الذين يحتاجونها. ويؤكد ناصر على أنه لا يوجد أي نوع من أنواع الإكراه في هذا الجانب من قبل الدولة.

لكن ناصر يبدو أكثر تمعُّناً في أمور أخرى غير القرارات العادلة بخصوص قضايا الملكية الشخصية، مثل الدفع المنتظم لرواتب الجند من قبل الحكم الفاطمي وذلك لضمان الأمن والنظام لعامة الناس والسلام العام للمملكة ككل. فإذا ما كان الجيش يعتمد على السلب والنهب لتأمين مستحقاته المالية، فإن المواطنين في الأرياف والمدن لا يستطيعون أن يكونوا آمنين وسينقمون بالتالي على الحكومة بسبب فشلها في تأمين سلامتهم. ويوضح ناصر الارتباط القائم بين نظام جمع الضرائب الفاطمي، ورضا الجيش والسلم الاجتماعي. ويكتب قائلاً أن جباة الضرائب في كل مقاطعة يرسلون الضرائب المقررة إلى الخزينة المركزية مرة كل عام ويتم بعد ذلك توزيع رواتب الجيش من هذا الصندوق المشترك وفق جدول مُعدّ مسبقاً. كما يجري دفع رواتب العساكر من خزينة الخليفة حيث يتلقى كل واحد منهم راتباً محدداً تبعاً لرتبته. ويلاحظ ناصر أنه بسبب الإدارة الجيدة لجمع الضرائب ونظام دفع الرواتب من قبل الخليفة، «ليس هناك من مندوب حكومي أو فلاح اشتكى أبداً من طلبات

الجيش»، وهذه ملاحظة ناتجة عن معرفة ناصر الجيدة بأنها تقف في مقابلة صارخة مع أنظمة أخرى في أمكنة أخرى. إنه معني بشكل واضح بأمن الفرد، عاملاً كان أم فلاحاً، وليس هناك من إشارة أو حتى تلميحة في أيّ مكان تُفيد أن الجيش الراضي هو شيء ضروري لاستمرارية حكم ملك، بل هناك ما يُفيد بالأحرى أنه يجب إرضاؤه بشكل عادل كي نضمن حياة آمنة للسكان. وهو يرى أن حكم المستنصر حكم عادل كي نضمن حياة آمنة للسكان. وهويرى أن حكم المستنصر حكم عادل وفي مصلحة النفع العام الأكبر للمجتمع، وليست فاعليته وكفاءته لمجرد ضمان استمراريته.

وفضلاً عن نظام جباية الضرائب والجيش، فلا بُدّ أن يكون النظام القضائي خالياً من موظفين يتوقعون تلقي دخل إضافي من ممارساتهم العادية لواجباتهم، كالقضاة على سبيل المثال. وهذا يعني أن كون المرء مذنباً أو بريئاً أمام القانون لا يتقرر وفقاً للمبلغ الذي يدفعه للقاضي. وينص ناصر خسرو بكل وضوح على أن مقياساً هرمياً للرواتب أقامه الفاطميون «بحيث لا يخشى الناس ارتشاء القضاء.» ويصف كيف أن قاضي القضاة يتلقى راتباً شهرياً مقداره (٢٠٠٠) دينار، ويجري تحديد نسبة من هذا الراتب لكل قاض نزولاً تبعاً لتسلسل مرتبته. ولا بد أن هذا الموظف السابق في المحكمة (أي ناصر خسرو) قد تعرّف بكل تأكيد على أنظمة مختلفة، أنظمة يجري فيها بيع العدالة وشراؤها. وهوينظر بإعجاب إلى الفاطميين بسبب إدراتهم لنظامهم القضائي واهتمامهم بدفع رواتب سخية كي يمنعوا إساءة استعمال القانون بحيث لا يخشى الناس الفساد والظلم.

وكان الخليفة يدفع لطبقات عديدة أخرى من الناس من أجل استقرار الدولة وأبهتها. كما وفّر البلاط الفاطمي الدعمَ لمجموعة كبيرة من المفكرين والكتّاب، بمن فيهم ناصر خسرو نفسه. «وهناك فرقة من أبناء الملوك والأمراء الذين قصدوا مصر من أطراف العالم، ولايعدون من الجيش. وكذلك وجدت طبقات أخرى من الرجال من ذوي الفضل والأدباء والشعراء والفقهاء ولكل منهم أرزاق معينة.» وحتى مع خبرة ناصر العميقة بشؤون البلاط، إلا أنه يفتح عينيه واسعاً عندما يرى المبالغ التي يدفعها الخليفة لوظائف تبدو قليلة الشأن في البلاط:

«لا يقلُّ رزق الواحد من أبناء الأمراء عن خمسمئة دينار وقد يبلغ الألفين، وليس لهم عمل إلا أن يذهبوا ليسلموا على الوزير حين يركب ثم يعودون.»

(سفر نامه، ٥٠)

جميع الدول بحاجة لجمهور، لشعب يعترف بسيادة الحكم. وممارسة الفاطميين لمنح العطاءات للأمراء «من أطراف الدنيا» لا لشيء إلا للقيام بإظهار الطاعة علناً خلال الاحتفالات الرسمية، سمح لهم بالسيطرة عليهم وبيّن لمن هم داخل الامبراطورية اتساع السيطرة السياسية لإمبراطوريتهم.

ولم تكتف السلطة الفاطمية المركزية بتأكيد سلطتها في المقاطعات من خلال إحضار الأمراء المحليين إلى العاصمة فحسب، بل ومارست أقصى سيادتها في مسائل الدين بحيث وصل ذلك إلى كل بلدة وقرية تخضع لسيطرتها مباشرة. وقد تحقق ذلك من خلال قيام الحكومة بدفع كل النفقات التي تطلّبتها المساجد (من سورية إلى تونس على الأقل، وهي المنطقة التي خضعت للسيطرة الفاطمية المباشرة وهو الحد الذي يشمله تدوين ناصر لهذه المسألة). وكانت الخزينة الملكية تقوم بدفع ثمن

السجاد والحصر إضافة إلى رواتب كل من يساهم في إدارة المساجد وخدمتها كالحراس والفراشين والمؤذنين، ونفقة الزيت المستخدم في إنارة أعداد كبيرة من المصابيح. وكمثال على سلطة الدولة على الشؤون الدينية، يروي ناصر أن والي الشام كتب في إحدى السنوات يسأل ما إذا كان يستطيع استبدال صنف باهظ الثمن من الزيت بصنف آخر أرخص لاستخدامه في إنارة المساجد، فجاء الرد «إنك مأمور لا وزير، وليس من الجائز أن تغيّر أوتبدل في شيء يتعلق ببيت الله». ولاحظ رحالتنا كيف يمكن للإحسان الذي تمارسه الدولة، خارج نطاق حدود البلاط، تقوية الأسس المالية والمدنية للدولة نفسها بالفعل.

أما المنسوجات فكانت سلعة هامة في مصر، وعملت الدولة على تنظيم إنتاجها على مستوىً عالٍ وضبطها، وهي التي كانت تسيطر إليها، سواء أكانت يونانية أم رومانية أم بيزنطية أم عربية(٤). كما أن الدرجات الرسمية ورتب الشرف الأخرى يتم تمثيلها والرمز عليها بوضع شرائط أو شالات أو وشاحات أخرى على الشخص المكرَّم، كذلك كان الأمر في زمن الفاطميين، بل وأكثر. وكانت «الخلع» الاحتفالية واحدة من أكثر الهدايا الرسمية شيوعاً حيث استخدمت للتعبير عن تقدير الضيوف وموظفي الدولة. ويذكر أحد المصادر أنه جرى توزيع ما يقرب من /١٤٣٠٥/ قطعة لباس بعد خمس وسبعين سنة من زيارة ناصر خسرو، أي في العالم ٥١٦/ ١١٢٢، وكانت من أكثر الأنواع رغوبية إذ كانت من مستودع الخليفة. وبما أنه كان يجري ارتداء قطع الملابس هذه علناً، كان كل من المانح والمكرَّم ينال تكريماً عاماً واعترافاً بالامتياز، وهذا تقدير أكثر فاعلية في هذا المجال أكثر، ربما، مما يمارس اليوم كمنح

«مفتاح المدينة» على سبيل المثال. وبرع الفاطميون أيضاً في إنتاج النسيج المطرز[٥] إذ يستخدمون في تطريزه خيوط الذهب والفضة في أغلب الأحيان ويوشّونه بآيات من القرآن والأدعية للاستعمال الفردي، وكذلك في السجف والرايات المستخدمة في تزيين أبنية بكاملها في المناسبات الرسمية. ويضاف إلى نسيج عصابات وأطواق الطراز أيضاً اسم الخليفة واسم الأمير الذي أمر بصنعها، وأحياناً اسم الموظف الإداري المسؤول ، والموظف المسؤول عن الطراز، ومدينة الصنع، وتاريخ واسم الصانع الذي قام بذلك.

لقد كرّس ناصر خسرو اهتماماً بالمنسوجات في كل مكان ذهب إليه. وقد ذكر، على سبيل المثال، إنه شاهد في أسيوط، في جنوب مصر، فوطة من صوف الخراف لا مثيل لها في لاهور أو مولتان (في باكستان اليوم)، «وهي من الرِقة بحيث تحسبها حريراً». وتوقف، وهو في طريقه إلى القاهرة، في بلدة تنيس، وهي عبارة عن جزيرة صناعية في منطقة دلتا النيل، «حيث ينسج القصب الملون من عمامات ووقايات ومما يلبس النساء. ولا ينسج مثل هذا القصب في جهة ما غيرتنيس، والأبيض منه يسنج في دمياط». واشتهرت تنيس في جميع أرجاء منطقة البحر المتوسط بانتاجها للمنسوجات الرقيقة ذات النماذج المعقدة، والحياكة الدقيقة، والتطريز الدقيق ومزج الألوان المبدع. وكانت صناعتها أنيقة لدرجة أنها أكسبتها مسؤولية وشرف إنتاج أستار الكعبة في مكة، التي كانت ترسل إلى هناك مرتين في السنة. وكانت ألوان الستارة تتغير على مرّ الزمن: عندما كان العباسيون يسيطرون على تنيس كانت الستارة سوداء اللون (كما هي الحال اليوم)؛ واتخذت في عهد

الفاطميين اللون الأبيض الرسمي[٦]. ويقدم ناصر خسرو أمثلة عديدة لتوضيح مدى جاذبية نسيج تنيس، كالحادثة التالية بخصوص ملك من مقاطعة جنوبية في إيران:

«وقد سمعت أن ملك فارْس أرسل رسله إلى تنيس بعشرين ألف دينار ليشتري له بها حلة من كسوة السلطان، وقد بقي رسله هناك عدة سنين ولم يستطيعوا شراءها.»

(سفرنامه، ٣٩).

احتوت تنيس على دور نسيج الفاطميين الرسمية المتخصصة بعدة أصناف من الكتان والدامسكو (المنسوبة إلى مدينة دمشق القريبة) إضافة إلى نسيج قزحي الألوان عُرف باسم البوقلمون[٧]، وذلك لأن ألوانه تتغيرتتغير ساعات النهار. والبوقلمون المصنوع من خيوط خضراء وحمراء وقرمزية متداخلة تتغير ألوانه بشكل واضح مع انتقاله من مكان إلى آخر. وقد أدهش هذا النسيج الرقيق ناصراً، ليس لأنه مادة للجمال صنعتها المهارة الإنسانية، بل ولأنه رأى فيها رمزية رائعة للعالم المادي المتغير والمتقلب:

«الدنيا كالبوقلمون، لا تُظهر وجهاً واحداً فقط.
مرة هي صديقتك، ومرة عدوتك، تماماً كلمعان سيف هندي».

(ديوان، ١٦٤: ٨)

كانت تنيس مصدراً هاماً للدخل للفاطميين واحتلت مكانة تجارية عالمية لدرجة أن ملك الروم عرض مرة، كما يروي ناصر خسرو، أن يُبادل مئة مدينة بمدينة تنيس وحدها. غير أن الخليفة الفاطمي رفض هذا العرض بالطبع لأنه علم «أن قصده من هذه المدينة هو القصب

والبوقلمون. »لكن الشيء الأبرز بخصوص تنيس، طبقاً لناصر خسرو الذي كان قد شاهد الكثير من الصناعات التي تديرها الدولة هو أنه «لا يُجبي شيء بالعنف من أي شخص». يضاف إلى ذلك أن «ما ينسج للسلطان من القصب والبوقلمون يدفع ثمنه كاملاً، بحيث يعمل الصناع برضاهم للسلطان، لا كما في البلاد الأخرى حيث يفرض الديوان والسلطان السخرة على الصناع.» (سفرنامه، ٤٠)

مرة أخرى، نرى اعترافه بأن الإكراه [أو السخرة] يعمل ضد الإبداع والرضى المدني عموماً. ويكرر النقطة التي تبنّاها والقائلة بأنه يجب دفع أجور عادلة للناس مقابل أعمالهم. وهكذا، يعرض ناصر الإدارة الفاطمية كمثال على نظام الحكم الحكيم. إن دفع أجور الصناع يؤدي إلى قيام قوة عمل راغبة بالعمل وهي ستقوم بإنتاج مواد ذات نوعية أفضل بشكل واضح. وكذلك، فإن دفع رواتب الجند بشكل منتظم يجعلهم أقل ميلاً للتحرش بالفلاحين وإزعاجهم. كما أن دفع الرواتب مجزية للقضاء يساعد في إبقاء القانون عادلاً وينقذ المواطنين من أحكام جائرة.

وهناك برهان إضافي، طبقاً لناصر، على أن الفاطميين مارسوا قرارات إدارية حكيمة، نجده في الأمان الذي في ظله عاش الناس حياتهم اليومية. ويلاحظ أن الأمن والانتعاش الذي توفر للمصريين بلغ درجة بحيث إن أصحاب الدكاكين لم يكونوا بحاجة لإغلاق أبواب دكاكينهم. وقد اشتمل ذلك حتى على دكاكين الصرافين والمجوهرات والأقمشة. فإذا ما أرادوا مغادرتها فما عليهم سوى إنزال شبكة على الواجهة «ولن يفكر أحد بالتلاعب بأي شيء فيها.» وبينما اشتهر تجار القاهرة بأمانتهم وصدقهم عموماً، كما لاحظ ناصر، إلا أنه إذا حدث وضبط أحدهم يغش الزبائن، فإنه

«يوضع على جمل، ويعطى جرساً بيده، ويُطوَّف به في المدينة، وهو يدق الجرس، وينادي قائلاً: «قد كذبت وها أنا أعاقب وكل من يقول الكذب فجزاؤه العقاب.»

(سفرنامه، ٥٥)

وشهد ناصر إبان وجوده في القاهرة أزمتين رأى جميع اللاعبين فيهما خطراً يتهدد العرش الفاطمي وسلطته. الأولى تضمنت مشاجرة بين بعض جنود السلطان وتاجر يهودي كان مكلفاً بشراء ما يريد الخليفة من الجواهر. فأصبح التاجر وافر الثراء جراء هذه التجارة. ويكتب ناصر، دون أن يعطينا أية معلومات إضافية حول خلفية هذه الأزمة، أن بعض الجنود قاموا على هذا التاجر يوماً وقتلوه. وبما أنه كان مقرباً جداً من الخليفة المستنصر، أدرك الجيش بكامله أن ولاءه أصبح موضع شك. فجمعوا «عشرين ألفاً» من الجنود والفرسان ووضعوهم في الميدان. «وهكذا خرج الجيش إلى الصحراء وخاف أهل المدينة مغبة هذه المظاهرة». ولم تكن نوايا الجيش واضحة عند هذه النقطة: هل سيقومون بانقلاب، أم يرتكبون عملية اغتيال أخرى، أم يتحولون إلى جيش هائج؟ ظل الفرسان على ظهور خيولهم في الساحة حتى منتصف النهار. بينما كان أهل القصر، هم وأهل المدينة، متحيرين بخصوص الخطوة التالية.

في منتصف النهار، وبعد ساعات من الجمود في الموقف، خرج خادم القصر ليتحقق من خطط العسكر، وقال: «إن السلطان يسأل إذا كنتم مطيعين أم لا؟» فصاحوا صيحة واحدة: نحن عبيد مطيعون ولكننا أذنبنا. فقال الخادم: يأمركم السلطان بأن تعودوا. فعادوا في الحال».

كانت مظاهرة الجيش تلك عبارة عن استعراض ولاءٍ للعرش. وهكذا،

فقد تمت، مع التبديد السريع لهذه الأزمة وحلها، ضمانة سلطة الخليفة. لكن أسرة الجوهرجي بقيت قلقة على سلامتها من عمليات انتقام أو هجمات أخرى من جانب الجيش. فكتب شقيق الجوهرجي ورقة إلى الخليفة طالباً الحماية قائلاً إنه على استعداد لدفع مبلغ /٢٠٠,٠٠٠/ دينار حالاً مقابل حماية نفسه. (إن أبعاد الأزمة واضحة الآن إذا ما تذكرنا أن الراتب السنوي لقاضي القضاة كان ٢٠٠٠ دينار).

ويدوّن ناصر كيف كان الخليفة عادلاً في حله لهذا النزاع. فقد أمر بعرض رسالة شقيق الجوهرجي على الناس وتمزيقها على الملأ وطمأنه قائلاً: «كونوا آمنين، وعودوا إلى بيتكم، فليس لأحد شأن بكم.» ورفض الخليفة العرض بدفع المبلغ من أسرة اليهودي قائلاً: «لسنا بحاجة لمال أحد.» وعلى العكس من ذلك، فقد تمّ تعويض أسرة اليهودي على مقتل التاجر.

أما الأزمة الثانية فكانت لها أبعاد دولية. فقد كتب ناصر يقول إنه في العام ٤٤٢/١٠٥٠ «وأنا بمصر جاء الخبر بأن ملك حلب (في شمال سورية اليوم) قد شقّ عصا الطاعة على الخليفة الفاطمي». ولوضع حد لهذا العصيان بعث الخليفة بقوة عظيمة مجهزة «بكل ما ينبغي للملوك من الخيام وغيرها.» ووضع على رأس هذه القوة رجلاً عظيم الجاه والمال باسم عمدة الدولة. ويعترض ناصر روايته هنا ليشرح لنا أن «عمدة الدولة هذا قد جمع ثروته من عمله رئيساً للمطالبين. ويسمى مطالباً من يبحث في تلال مصر عن الكنوز والدفائن.» ويروي ناصر أن الناس ربما يأتون من مختلف أنحاء الامبراطورية بحثاً عن كنوز فرعون.» وكثيراً ما ينفقون المال ولا يهتدون إلى شيء منها.» ولكن عندما يعثرون على كنز فإن

المطالب يعطي خمسه للخليفة والباقي له. وواضح أنه كان لرئيس المطالبين نصيبه أيضاً. «ولما بلغ عمدة الدولة حلب»، يتابع ناصر، «قاتل وقُتل.» وهنا نشأت مشكلتان: ما الذي يجب فعله تجاه الملك الثائر، ولا يزال حياً، وما الذي يجب فعله بخصوص أموال عمدة الدولة؟

ويقول ناصر خسرو إن «أموال عمدة الدولة كانت من الكثرة بحيث استغرق نقلها من خزائنه إلى خزائن السلطان شهرين.» ولم ير الرحالة في ضمّ ثروة هذا الرجل إلى خزينة الدولة أية مفارقة أو ظلم. إلا أنه يُعلق على المئات من الجواري اللواتي كُنَّ جزءاً من ثروة الرجل. فيكتب قائلاً: «إن من جملة أمواله ثلاثمئة جارية أكثرهن كالبدور، وبعضهن سراريه.» ولم يدع الخليفة تقرير مصيرهن لأهل الخزينة وإنما أعلن أنه لكل واحدة منهن أن تقرر مصيرها. وبإمكانهن المشاركة في ما تبقى من أملاك الرجل العقارية، «فلم تجبر واحدة منهن على شيء.» غير أن ناصر لم يقدم أية إشارة إلى نوع الخيارات التي اختارتها الجواري. وليس بإمكان المرء سوى التكهن بما فضّلنه. ويستخلص القارئ من لهجة ناصر أنه يرى في قرار الخليفة كرماً غير اعتيادي، إلا أنه عادل لدرجة مستغربة.

في غضون ذلك، أدرك الملك المتمرد أنه في ورطة خطيرة، وخوفاً من أن يبعث الخليفة إليه بقوة أخرى أعظم، أرسل رسائل اعتذار وندم إلى الحاكم بمصر. كما بعث بحمولة ناقة من الهدايا بما في ذلك «ولده ابن السبع سنوات وزوجته.» وطبعاً فإن الولد، وليس الزوجة، هو علامة رئيسية على السلام، باعتباره مظهراً لخضوع الملك المطلق وعبوديته للخليفة. فلما وصلت القافلة من الولد والزوجة إلى أبواب القاهرة، مكثت ما يقرب من شهرين خارج القاهرة. ومع تبدد الأزمة، كان على

الخليفة الفاطمي ووزيره الاستماع إلى نقاشات داخل القصر للتوسط لمن هم خارج أبواب القاهرة. وتوسعت الوساطات لتشمل طلب العفو لملك حلب، وقد أظهر الخليفة سيطرته على رعاياه طالما أنه لم يفتح الأبواب. ولم يكن إلا بعد ضغط مكثف من قبل «كل قضاة المدينة» أن تم قبول الهدايا وسُمح للولد والزوجة بالدخول إلى المدينة، وجرى استقبالهما وتكريمهما وخلع عليهما.

إن محبة ناصر للخليفة- الإمام المستنصر ولعهده تظهر في إحدى احتفالياته الشعرية بمجيء الربيع، والتي نظمها إبان إقامته في المنفى في يومغان. ويستخدم في هذه القصيدة، المترجمة بكاملها هنا، استعارة التغيير والتجدد الفصلي لوصف انتصارات الفاطميين على العباسيين. ويشبه رايات العباسيين السنّة السوداء بالغراب والزاغ، بينما يُظهِر الفاطميين بلونهم الملكي وشعارات البياض والنور، بما في ذلك فرس علي البيضاء وسيفه اللامع، ذو الفقار. وتعمل الشمس الساطعة على تحويل طين الأرض إلى مجوهرات وردية نارية من الياقوت والعنبر. ومجيء الربيع علامة على انتصار الشمس على الظلمة فتصبح رمزاً لانتصار العلم على الجهل، وهي استعارة حولّها الشاعر إلى تحدّ للدخول في مناظرة عقلانية موجهة إلى القضاة الدينيين لبلخ وبخارى بشكل خاص:

«جاء الربيع وولّى فصل الجليد.
ويعود هذا العالم القديم شاباً مرة أخرى.
والماء بلون زرقة الثلج يتحول الآن إلى لون داكن كالخمر(٨)،
والحقول الفضية تتحول إلى خضرة نضرة.
وريح يناير القاسية عادت تخفق كالرايات،

ناعمة تشبه سحابة لطيفة من البخور.
شجر الخِلاف البائس العاري طوال الشتاء،
يثقل الآن بحبال من الحرير.
ووجوه كل الحقول والسهول ندية طرية،
وعيون كل البراعم مفتوحة واسعة تبصر.
الأرض بكاملها تنبض بالحياة مرة أخرى مفتوحة العيون.
وريح الشرق تجلب حقاً سحر المنقذ المنتظر.
وتصبح الحديقة المتفجرة بالبراعم كالسماء المليئة
بالنجوم، وورد الحديقة كالثريا.
إذا لم تكن هذه السحب أعجوبة يوسف،
فلماذا تصبح الصحراء إذن مثل زليخا؟[٩]
الزنابق برعمت كوجنات مضرَّجة لعاشقين،
والنرجس بدا في تفتحه كأنه عيون صرعى الحب.
إذا ما كان الليلك الصغير النابت من الثلج آمناً الآن،
فلماذا يتحول لونه إلى الخمري كمعطف النصراني؟
الماء أصبح داكناً والهواء فاتحاً؛
وصمت الغراب، إلا أن البلبل صدح.
الحديقة أصبحت كالجنة، وراحت الزنابق
تشع كوجوه حوريات الجنة.
الغراب الأسود، الذي يشبه العبد الأسود،
تحوّل إلى أحقر عبد أمام الوردة والبلبل.
واصطفت الأزهار على شكل كرات مضيئة،

كأنها قبة سماوية.
وينحط يناير أمام الربيع إلى خزي وضعف
كما كان حال عمرو أمام علي.[١٠]
ما أن أصبح الغراب خصماً لطبول فاطمة الزهراء،
حتى صار وضيعاً أيضاً.
كالعباسيين الذين بانت خيانتهم وعداوتهم
بوضوح من عباءاتهم السوداء.
الشمس أصبحت فاطمية وعادت بكل قوتها،
مرتفعة من الأعماق إلى الأعالي،
حيث شع نورها ساطعاً كسيف علي،
وتحوّل دغل الزهر رمادياً كدلدل، مطيّة علي.
وعندما وصلت الشمس بيت الميزان،
تحولت في مواجهة الفصل الخريفي.
برعم ضوء النهار كالدين
أقعده الوهن كالتجديف، أسود كالخطيئة.
الليل أصبح واحداً من الأعداء
والنهار الساطع واحداً من الأشياء العجيبة.
العالم أصبح كذكرى جميلة ملأى بالنور،
والثروة والغدق بسبب ذلك.
لماذا كانت تلك الظلمة أساساً وكأنها قلب جاهل،
ولماذا أصبحت الآن مثل عقل رائع؟
لأن سيّد جميع الكواكب أصبح في الهجوم قوياً

من خلال عدالة الميزان.
العدالة هي جوهر الأشياء الجميلة، ولذلك
أصبح أنو شروان مشهوراً؛ من خلال العدالة.
انظر: كم من الأشياء الأخرى أصبحت مكشوفة
من خلال العدالة التي أظهرت نفسها ؟
انظر! كيف تحول هذا الوحل العفن
وأصبح مثل الياقوت الأحمر والعنبر الأصفر.
الفضيلة لا شيء سوى العلم والعدالة؛
والناجون هم من تدربوا بهذين اللسانين.
أعط عقلك الأشياء الصحيحة لأن عالم
الكينونة هذا قد أُعدَّ للعقل والعدالة.
كُنْ جميلاً بالعلم، لأنه ليس بجميل
من أصبح جميلاً بالدنيا .
لا تتبع الدنيا واسْعَ خلف العلم،
فالدنيا قد خدعت أناساً كثيرين.
لا تتأثر عندما تسمع أن من صفته كذا وكذا
قد أصبح قاضياً في بلخ أو بخارى.
فعلم الدين الصحيح سيصبح غامضاً عندما
تصبح أعمال الدين والعلم مشوشة.
لا تقبل وعد المقلدين الجاهلين حتى ولو
حققوا سمعة طيبة في الدنيا .
اسْعَ وراء أجوبة لـ«كيف» و«لماذا»،

لأن الدنيا أصبحت خاتماً مقيداً للجاهل.
تكلم بالعلم مع خصمك، فالعلم لا يُصْقَل
ولا يُشْحَذ بدون خصم.
لأن الشخص الذي يذهب وحيداً لرؤية القاضي،
سيخرج راضياً من عنده بكل تأكيد.(١١)
تمثَّلْ طرائق الخير والتواضع أمام الحكيم الكبير بالعلم.
من باطن أعماق الآبار وحتى أبعد الدروب،
على العالم أن يكون صبوراً مع عجلة السماء.
انظر كيف أصبحت التربة السوداء تمراً
شيئاً فشيئاً بسبب خضوعها وتسلميها للنخل
اخترْ العلم واسْعَ لأن تكون صبوراً،
لأنه من خلال الصبر والعلم أصبح داريوس ملكاً.
تَبنَّ أساليب الكرم، لأن الإنسان الحر
قد قُدَّ وكُوِّنَ من قبل الكريم.»

(الديوان، ١٦١)

المناظرة الفكرية

في القرنين الرابع- الخامس/ العاشر-الحادي عشر، استحدث البلاط الفاطمي في القاهرة بعضاً من أكثر المناظرات الدينية والفكرية حيوية في العالم الإسلامي. فقد تم إحضار الفلكيين والشعراء والنحويين والأطباء والفقهاء وعلماء الكلام وغيرهم من أفراد طبقة أهل الفكر، إلى العاصمة ومُنِحُوا رواتب سخية ومواد تساعدهم في عملم المبدع.

وفي القرن الذي سبق وصول ناصر إلى القاهرة، قام القاضي النعمان (ت٣٦٣/ ٩٧٤) بترسيخ مجال الفقه الإسماعيلي وبنيته وتدعيمه في العديد من الكتب، ولا سيما كتابيه، «دعائم الإسلام» الذي هو تفصيل ظاهري للفقه الديني و«تأويل الدعائم»، الذي هو شرح تأويلي للعقائد الباطنية المُضَمّنة في «الدعائم»[١٢]. وكانت المحاضرات العامة في الفقه الإسماعيلي تُعقد، بحلول سنة ٣٧٨/ ٩٨٨، أو ربما أبكر من ذلك، في المسجد الأزهر[١٣]. وفي سنة ٣٩٦/ ١٠٠٥، قام الخليفة الفاطمي السادس، الحاكم بأمر الله (٣٨٦- ٤١١/ ٩٩٦-١٠٢١)، بتأسيس دار العلم، الأكاديمية التي كانت تُدرّس مجموعة متنوعة من الموضوعات؛ وجرى تزويد هذه الأكاديمية بمكتبة رئيسه أيضاً. ويصف نصٌّ وصلنا حول هذا الحدث، الافتتاح الرائع لهذا المعهد:

«وأُحْضِرتْ إلى هذه الدار كل الكتب التي أمر أمير المؤمنين بإحضارها إلى هناك، وهي مخطوطات في كل مجالات العلم والثقافة، لدرجة أنه لم يجتمع مثلها لأمير من قبل أبداً. وسُمِحَ لكل الناس من جميع مشارب الحياة بالوصول إليها، سواء كانوا يريدون قراءة الكتب أو الغوص فيها. وإحدى البركات التي سبق ذكرها، والتي لم يُسْمَع بمثلها من قبل، كانت إنعامه برواتب هامة لجميع من عينهم لأداء خدمة هناك- فقهاء وغيرهم. وكان الناس من مشارب الحياة جميعها يزورون هذه الدار؛ بعضهم حضر لقراءة الكتب، وآخرون لنسخها، وآخرون لدراستها. كما تبرع بما يحتاجه الناس من حبر وريش كتابة وورق ومحابر.»[١٤].

في ضوء هذا التقليد من الدعم الحكومي النشط للعلم والتعليم، يبدو كرم المستنصر تجاه النخبة الفكرية في زمنه أقل إثارة للدهشة، كما

يصفها ناصر، ولو أنها، مع ذلك، انجاز شأنُه غير قليل. ولا بُدّ أن الدولة ستحقق فوائد جمة بكل تأكيد إذا ماكانت أرقى عقول أيامها منشغلة في تطوير وتقدم اختصاصاتها، بل وحتى الناس «من جميع مشارب الحياة» سينتفعون بذلك. وعلى سبيل المثال، كان المؤيدفي الدين الشيرازي، الرئيس الإداري للدعوة الإسماعيلية في القاهرة إبان السنوات القليلية التي أمضاها ناصر هناك. وهذا هو الشخص الذي يعزو ناصرخسرو إليه، في قصيدته التي سبق لنا تفحّصها، الفضل في تحوّله إلى الإسماعيلية[١٥]. لكن يبدو أن دعوة الفاطميين للمفكرين المبدعين فشلت في استقطاب الشاعر الضرير، أبى العلاء المعري، الذي كانت سيرته الدينية الزهدية وقيادته الروحية موضع إعجاب ناصر خسرو، وهو ما يظهر في وصفه للفترة التي عاش فيها المعري في المعرة في سورية.

كان عدد لا بأس به من المفكرين والدعاة من أصحاب النفوذ في القاهرة الفاطمية قد وُلدوا في شرقي إيران. وكانت هذه المجموعة من الفرس هي التي وضعت اللاهوت الإسماعيلي على قاعدة عقائدية صلبة، مفصّلة ضمن إطار الفلسفة الإسلامية واليونانية، ولا سيما الأفلاطونية المحدثة. ولدينا هنا خمس شخصيات هامة في هذه المجموعة، بما في ذلك ناصر خسرو نفسه. الأول، محمد بن أحمد النسفي (أُعدم في بخارى سنة ٣٣٢/٩٤٣ بسبب تعليمه للإسماعيلية) هو صاحب الفضل في تبنّي فلسفة الأفلاطونية المحدثة عموماً وإدخالها في اللاهوت الإسماعيلي. وفي حين يبدو أن كتابه الرئيس، «المحصول»، لم يعد موجوداً بكامله، إلا أن أقساماً رئيسية منه دوّنت في أعمال منسوبة إما

لمنتقديه أو المدافعين عنه. وتعرض النسفي للنقد من قبل زميل إسماعيلي له، أبي حاتم الرازي (ت٣٢٢/ ٩٣٤) الذي كتب كتاباً سماه «الإصلاح» خصّصه لتصحيح مواقف النسفي تجاه عدة موضوعات، بما في ذلك ترتيب الموجودات وفي طبيعة المعقولات وحول نجاة النفس[١٦]. وقام تلميذ للنسفي يدعى أبو يعقوب السجستاني (ت. حولي ٣٦١/ ٩٧١) بالدفاع عن أستاذه في كتاب له يدعى «النصرة»، وهو عمل سُمِّي كذلك لأنه تناول أبا حاتم الرازي وحمّلهُ مسؤولية أخطاء ونقاط ضعف في مناقشته، وقدّم براهين جديدة تدافع عن مواقف استاذه. وجاء عالم اسماعيلي رابع، حميد الدين الكرماني (ت. حوالي ٤١١/ ١٠٢٠)، ليحاول جمع هذه المناظرات في منظومة موحدة، فوضع هذه النقاشات المتنوعة معاً وعلق عليها جميعاً في كتابه «الرياض»، العمل الذي يُعدُّ حقيقة بأنه المصدر النصّي الرئيسي لمجمل هذه المناظرة بكاملها[١٧]. ويبدو الكرماني أنه يقف إلى جانب أبي حاتم معظم الأحيان، في حين كان ناصر خسرو، الذي كانت كتاباته الإسماعيلية قد أُنجزتْ بعد وفاة الكرماني بحوالي خمسين سنة على الأقل، مؤيداً للسجستاني بوضوح[١٨].

ويجزم تفسير السجستاني للفكر الإسماعيلي أن «كل الموجودات» تأتي إلى الوجود من الله، الذي هو خارج نطاق الوجود والعدم، من خلال «أمره»، الذي أوجد العقل الكلي، الذي يُصْدِرُ بدوره النفس الكلية. ومن النفس الكلية تأتي الطبيعة ويتشكل عالم الطبيعة، الذي تشارك النفس الكلية بشكل وثيق في حفظه وديمومته. ولذلك، يمكن رؤية عالم المعقولات وفقاً لنموذج السجستاني للخلق، وبالتالي لنموذج ناصر،

حيث يتبع نموذج أفلوطين، الفيلسوف الأفلاطوني- المحدث (ت. ٢٧٠ ق.م)، أي وفقاً «للنظام الهابط» من الله، إلى العقل، إلى النفس، فالطبيعة، وفي العالم المادي، تكون الحركة التقدمية في شكل صعود عبر المعادن والنبات والحيوان وصولاً إلى ذروة مملكة الحيوان- الكائنات الإنسانية التي وُهِبَتْ نفساً عاقلة. ويشير ناصر خسرو إلى هذا النموذج بشكل مباشر عندما يكتب في إحدى قصائده:

«اعلمْ أنه من الجوهر لا من زيادة في الوجود،
إذ ليس سوى الواحد مَنْ هو علة الخلق.
اعلمْ أن العقل هو أول ما وُجد، تلته النفس، فالجسم،
فالنبات، فأنواع الوحوش، ومن ثم الحيوان العاقل.»

(الديوان، ١: ١٧-١٨)

غير أن الكرماني أدخل في أشهر أعماله: «راحة العقل»، نموذجاً آخر لعملية الخلق الهابطة من الله إلى العالم؛ نموذجاً وضع عقولاً عشرة منفصلة بين الله والعالم[١٩] بدلاً من البناء الأفلاطوني المحدث للعقل- النفس الذي للسجستاني. وكان نموذج العقول العشرة، حيث كل عقل هو عبارة عن «ذهن» أو «روح» تتحكم في مجالها الخاص من الوجود، قد أُخِذَ عن أرسطو طاليس، وجرى عرضه لأول مرة في العالم الإسلامي من قِبل الفيلسوف الفارابي قبل تبنّيه من قبل ابن سينا فيما بعد. وأدنى مستوى للعقول في هذا النموذج هو مستوى العقل الفعّال، وهو الذي يتيح الاتصال للأنبياء فقط، ومن خلاله يتلقون الإلهام من الله. ولذلك، كان تفسير الكرماني للكوزمولوجية الإسماعيلية وفقاً لنموذج بديل مبني على اقتباس محوّر لنموذج أرسطوطاليس. وما هو جدير بالاهتمام

بالنسبة لدراستنا هو أن ناصر خسرو لايتبنى نموذج العقول العشرة للكرماني لشرح عملية الخلق. إنه يتمسك، بدلاً من ذلك، بنظام أقدم يفيض فيه خلق العالم المادي عن الله من خلال العقل والنفس.

العقل

تفحَصنا في الفصل السابق المتعلق بالقدس نظرية ناصر اللاهوتية بخصوص الله. والآن، وقد وصل إلى القاهرة، مقر الازدهار الفكري الفاطمي، فمن المناسب تتبّع نظرية ناصر بخصوص الخلق وتفحّص خصائص ما يعتبره الكينونة الأولى في عالم المعقولات، أي العقل تحديداً.

يستحق العقل مراجعة دقيقة نظراً لأهمية الفلسفية، وربما لأنه أصعب في كامل نظامه في آن معاً. إن من الصعب استيعابه لأن ما نفهمه اليوم على أنه عقل [بمرادفاته الثلاثة بالإنكليزية: intellect, reason, mind] لا يطابق تماماً أو دائماً ما كان يعنيه ناصر والمفكرون الإسماعيليون الآخرون عندما تحدثوا عن العقل فلسفياً، بغض النظر عما اعتبروه عقلانية أو نشاطاً عقلياً. فالعقل الإنساني (عقلِ أو خِرَدْ، حيث يستعمل ناصر كلا المصطلحين العربي والفارسي بشكل متبادل) يختلف في الحقيقة عن العقل الكلي (والذي يُكتب بالإنكليزية بحرف كبير).

وقد ناقش ناصر خسرو العقل في جميع أعماله الفلسفية. والعقل الكلي، بالنسبة لناصر، هو الموجود الأول الذي يصدر (بَديد، آمَد) عن الله بعد الأمر الإلهي «كن!» لكن، وبما أنه المُبدع الأول، أو المعلول الأول، فإن العقل ليس مفصولاً عن الله بأي معنى زمني أو مكاني، تماماً كما أن أفكار عقل شخص ما ليست مفصولة عن العقل نفسه، إذا

ما استعملنا مشابهة إنسانية. والعقل تام وكامل. إنه يعرف كل شيء، ويعلم ذلك دفعة واحدة؛ وليس هناك من شيء سيعرفه فيما بعد أو بشكل أفضل. وليس هناك من زمان أو حركة داخل العقل، أو ضمن المجال الذي فيه يعمل العقل، لأن الحركة والزمان لم يوجدا بعد في عالم العقل. ولا يعلم العقل كل الأشياء فحسب، بل ويُحيط بكل الموجودات، الروحانية منها والمادية. وفي الحقيقة، فإن العقل هو الوجود كله، إذا ما اتبعنا الفعل «كُنْ»؛ وليس هناك من شيء خارج ذاته. لا شيء جديد سيخرج إلى الوجود وليس له وجود في العقل. كما لا ينقص العقل شيئاً وهو ليس بحاجة لشيء، لأنه ليس هناك من شيء سوى كما له الفعلي. وهكذا، فقد كتب ناصر خسرو في كتابه، «شِش فصل»، يقول:

«العلة الأولى هي الكلمة، وما نتج عنها، أي العقل، فقد جاء إلى الوجود من خلالها.. لهذا السبب نقول إن العقل هو علة ومعلول في آن معاً، أي العاقل والمعقول معاً، لأن علته الأصلية موروثة فيه دون افتراق.»

(شِش فصل، ٣٨- ٣٩)

يختلف المفكرون الإسماعيليون بخصوص أية كينونة وُجدت أولاً، إذ ينبع جزء من المشكلة من وجهة نظرهم التي لا يساومون عليها والخاصة بالتوحيد، والتي تنفي كل الصفات عن الله بما في ذلك العلة الأولى. ولهذا يظهر الله في بعض الأعمال الإسماعيلية على أنه العلة، من خلال كلمته، والعقل هو المعلول الأول. وبعبارة أخرى، تعتبر الكلمة [كُنْ] هي العلة الأولى والعقل، في هذه الحالة، هو المعلول الأول.لكن العقل، في

كـتب أخـرى، هو العلة الأولى، والنفس الكليـة تُصبح هي المعلول الأول. وتُظْهِر أعمال نـاصر خسرو هذا التنوع في التـفاسير. وكما رأينا في الفقرة السابقة من «شِش فـصل»، على سبيـل المثـال، فإنه يجعـل العقل في هذه الحـالة علة ومـعلولاً في آن مـعـاً. لكنه يتـبنّى بكل وضـوح في «زاد المسافرين» الرأي القائل بأن العقل هو العلة الأولى، أو علة العلل، والنفس معلولة بالعقل(٢٠)، (زاد المسافرين).

ويبـدو أن ناصراً نفسـه يُقِرُّ فـي أحد المواضع بصـعوبة تحـديد مكان العقل بقوله، «بما أننا بيّنا أن العـقل هو الموجود الأول الذي وُجد بعلة من الله، فليـس من المناسب محـاولة تحـديد طبيـعتـه الفـردية» (شِش فـصل، ٤٠). وبفعله ذلك، يقدم ناصر تعبيـراً حول عـجز الإنسان في مجال شرح واحدة من أكثر المشكلات تعقيداً في اللاهوت الفلسفي، أي تلك المتعلقة بالعلاقة بين الله والخلق، وذلك بوساطة أدوات لغوية مجردة فحسب.

أما بالنسبة لعلاقة العقل بالمُبْدَع الثاني، أي النفس الكليـة تحديداً، فـيؤكد ناصر التـمايز بين الكمال بالـفعل والكمال بالقوة. وكـان أفلوطين قـد كتب يقول: «لأن للنفس عنـصراً من القـوة والتـغـيـر موجوداً فـيـهـا»، لذلك يجب أن يكون لها علة فعليـة دائمة تعـتمد عليـها في وجـودها، «وهذه العلة هي العقل (nous).»(٢١) وفي «خوان إخوان» يتـمسك ناصر بهـذا الموقع معـتـقداً بأن العـقل هو الأقـوى والأكثـر كـمالاً من بين الاثنين لأنه أقـرب إلى الكـلمـة و«كل من هو أقـرب إلى علتـه يـكون أقـوى مما هو أبعد عن علتـه»، (خوان إخوان، ٨٨- ٨٩). ويردد ناصر صدى ذلك في عـمله المختـصـر: "كُشـايش ورهايش"، حـيث يعـتـقد أن العـقل الأول هو «كـامل بالفعل والـقوة»، وذلك باعـتـباره المُبْدَع الأول الذي «جعلته كلمـة

الله تعالى فريداً دون وساطة»، (كُشايش ورهايش، ٤). وهذا بالمقابلة مع النفس الكلية التي يكون كمالها في القوة فحسب وليس بالفعل.

وبما أن العالم الطبيعي هو انعكاس للعالم الروحاني، وفقاً للعقيدة الإسماعيلية، لذلك، فإن لموقع العقل بين الله والنفس ما يوازيه على الأرض. ويقدم ناصر في كتابه، «وجه- دين»، تأويلاً معمقاً للحروف التي تتكون منها «الشهادة»، «لا إله إلا الله»، (وجه- دين، ٩٣-٩٤). الحرفان الأولان يطابقان، كما يقول، أرقى كينونتين في العالم الروحاني، أي العقل والنفس تحديداً، وأرقى موجدين في العالم الطبيعي أيضاً، وهما الناطق (أي النبي- الرسول محمد) والأساس (أي أول إمام شيعي وهو علي، خليفة النبي المكلف برسالة شرح المعنى الباطني للرسالة الإلهية). وهكذا، يتم إظهار الحاكم الفاطمي، سليل محمد وعلي، وكأنه يناسب، بل ويجسّد حقاً، مكوناً أساسياً من مكونات تراتبية العالم الروحاني.

وعلى المستوى الفردي أيضاً يجب أن تعكس العلاقة بين نفس الإنسان وعقله تلك التي بين النفس الكلية والعقل الكلي. ويشرح ناصر في «خوان إخوان» كيف أن لكل شخص نفساً تسعى نحو العلم وتتطلّب مراقبة ورعاية حذرتين. ومراقب نفس الإنسان ومعلمها هو عقلها. أما وأن الحالة كذلك، فهذا أمر ثابت، كما يقول، بحقيقة أنه عندما تبدأ نفس الفرد في ضبط ذاتها وتسطع على درب الجهل الخطر، نقول إن ذلك الشخص رجل حكيم، أي أن له عقلاً. يضاف إلى ذلك، أنه «مادامت نفس الإنسان ناقصة وشقيّة من غير عقل، لذلك نحن على علم أن الشيء ذاته يحدث في العالم الروحاني، وهكذا فإن النفس تحتاج إلى العقل، (خوان إخوان، ٨٩-٩٠).

ومن الواضح أن البشر، بالنسبة للمفكرين الإسماعيليين، كما هو الحال بالنسبة لمعظم المفكرين المسلمين، متفوّقون على بقية مخلوقات الله، وذلك بسبب من قدرتهم على الخطاب العقلاني بشكل أساسي.والله نفسه يتواصل من خلال الكلمة، وكلمته «كُنْ» هي التي تفيض بذاتها أزلياً عبر الخلق الذي كانوا نتيجة لأمره. أما العقل الكي، فإنه يعلم الأشياء كلها، كما رأينا، بشك متقن. وقدرة البشر على صياغة كلماتهم وفهمها بشكل عقلاني، هي إشارة على ربطهم الفعّال بين العالمين المادي والروحاني. ويختار الله بعض الأفراد ليكونوا أنبياء ويمنحهم القدرة على فهم الحقائق والمفاهيم بكلياتها بشكل متقن ودفعة واحدة. غير أن معظم الناس مقيّدون بإنسانيتهم، وليس لديهم أي فهم كامل أو تام للحقائق الرئيسية ولا للمفاهيم الدقيقة. وبدلاً من ذلك، يستخدم البشر موازنة استطرادية، أي فكرة تعقب أخرى، مكوّنة من كلمات تتوارد الواحدة إثر الأخرى. وتوضح هذه القوة الفريدة الإمكانية الإنسانية في السعي في طلب العلم والفهم. ولم يَدْعُ ناصر، من جانبه، إطلاقاً إلى طريق غير عقلاني لتحصيل المعرفة والحكمة. إذ لم يقترح أبداً مقاربة صوفية بحتة أو نفياً للذات في طلب العلم؛ بل إن فلسفة ناصر تقوم بالأحرى على العقل والتنزيل، العقلانية والروحانية، التي يجري تسخيرها معاً لهدف مشترك.

ويستخدم ناصر، في إحدى قصائده، صورة تخيلية للمحيط، مع غواص ولؤلؤة، لتوضيح أهمية العقل الإنساني والموقف السامي للخطاب في مجمل الخلق. ويشير في هذه الأبيات القليلة ذات الطبقات المتعددة من العوالم الصغيرة داخل العوالم الأكبر، وبشكل مباشر، إلى العقل الفعّال، الذي نفهم أنه أعلى مستوىً من العقل قابل للتحصيل من قبل البشر، مستوىً لا نجده إلا عند الأنبياء:

«العالم كالبحر الزاخر، والكوكب كالقارب،
والطبيعة كالمرساة.
ماؤه كالنبات، وحجارته الحيوانات.
لكن اللؤلؤة، التي هي كأجمل أنواع العقيق الأحمر،
هي أنت يا مَنْ حَبَاكَ [الله] بالنطق.
من هو الغواص لهذه اللؤلؤة؟ العقل الفعّال
الذي كان جديراً كي يكون عقلاً للنبي نفسه.
وفي النهاية، ماذا؟ أيّما كان في البداية.
والهدف ماذا؟ أيّما هو الأفضل.»

(الديوان، ١١٣: ١٤-١٨)

فمن خلال العقل إذن، وليس إلاّ من خلال العقل فعلاً، يمكن للشخص أن يستهدف تحصيل «ماهو الأفضل.»

والهدف الذي يحتاج البشر جاهدين للسعي لتحقيقه، طبقاً ناصر خسرو، هو الحكمة، أي الفهم الصحيح لخطة الله وغايته. ومثل هذه الحكمة لا يمكن الحصول عليها بالنسبة للناس العاديين إلا من خلال استخدام واعٍ ودائم للعقل والذكاء. والعقل الإنساني، بالنسبة لناصر، هو الهبة الجليلة التي وهبها الله، والتي يمكن لكل إنسان من البشر الوصول إليها بدرجات متفاوتة. إنه سلاح قوي يستخدمه البشر لتسليح أنفسهم ضد الجهل والفساد المستوطنين في العالم المادي والدفاع عنها. ولذلك، فهو أداة لا غنى عنها للحصول على الحقيقة والنجاة.

نظام الحياة اليومية

إلى جانب السياسات الحكومية لمصر الفاطمية، يبذل رحالتنا عناية خاصة بالعديد من العادات اليومية للحياة المحلية بما في ذلك التسوّق وتجارة الرقيق والاحتفال بالأعياد الرئيسية.

وربما كانت إحدى أكثر تفاصيل التسوّق متعة والتي وصلتنا من القرن الخامس/ الحادي عشر موجودة في رحلة ناصر حيث يدوّن عجائب أسواق القاهرة. ويلاحظ أن «تجّار مصر، من بقالين وعطارين وبائعي خردوات، يعطون الأوعية اللازمة لما يبيعون، من زجاج أو خزف أو ورق، حتى لا يحتاج المشتري أن يحمل معه وعاء.» إن عينه الغريبة مسرورة على الدوام بالإبداعات الاجتماعية التي تحل المشكلات وتجعل الحياة أيسر للناس كي تكون أشياء الحياة فعّالة وممتعة في آن معاً. ويلاحظ في الرواية التالية حول البستنة الحضرية أن المصريين قد وضعوا نظاماً عبقرياً لنقل الأشجار الغضة إلى منزل أحدهم، ونقلها عندما يرغب في ذلك:

«ومن جملة ما رأيت في مصر أنه إذا أراد أحدهم غرس حديقة، يستطيع ذلك في أي فصل من فصول السنة. فإنه يحصل دائماً على الشجر الذي يريد فيزرعه مثمراً، أو بغير ثمر. وهناك تجار لذلك يسمون الدلالين، يقدمون كل ما يطلب منهم، فقد زرعوا الأشجار في أصص ووضعوها فوق الأسطح. وكثير من سقوف بيوتهم حدائق أكثرها مثمر، من النارنج والترنج والرمان والتفاح والسفرجل والورد والريحان والزهر. فإذا اشترى أحدهم شجراً حمل الحمالون الأصص بالشجر بعد شدها على لوح من خشب ونقلوها إلى حيث يشاء، ثم يحفر الزراع الأرض لغرس الشجر إما بالأصص أو بعد نزعه منها، من غير أن يُضار الشجر بهذا.

ولم أر هذا النظام في أي مكان آخر، كما أني لم أسمع به. والحق أنه نظام جميل جداً.»

(سفر نامه، ٦٢- ٦٣)

ومن المنتجات الرائعة الأخرى التي يمكن للمرء أن يشتريها في مصر الفاطمية لدينا الفخار الذي هو لطيف وشفاف بحيث إذا وضعت يدك عليه من الخارج ظهرت من الداخل؛ فخارٌ يلونوه بحيث يشبه «البوقلمون فتظهر بلون مختلف في كل جهة تكون بها.» كما يصنعون الزجاج الشفاف «كالزبرجد في الصفاء والنظافة ويبيعونها بالوزن.»

كان سعر الخيوط من الأشياء التي لفتت انتباه رحالتنا الفطن. ففي حديث مع «بزاز مشهور»، تمكن ناصر من مقارنة أسعار الخيوط في القاهرة مع تلك التي في نيسابور. ففي نيسابور، سأل «بكم يشترون أجود الخيط، فقالوا إن الخيط الذي لا نظير له يُشترى الدرهم منه بخمسة دراهم.» أما في القاهرة، فإن الوزن نفسه يباع بما يعادل ثلاثة دنانير ونصف ذهبية، أي بسعر يعتبر مرتفعاً كثيراً.

حتى الماء كان يجب شراؤه مع أن الأبنية كانت ممتدة على طول شاطئ النيل بحيث كان من الممكن للسكان سحب ما يحتاجونه من الماء من النيل. وكان ماء الشرب بكامله يُباع من قبل السقائين، بعضهم يبيعه في جرار محمولة على ظهور الجمال، وبعضهم يحملون الجرار على ظهورهم. ويقول إن القدرو النحاسية كانت تُحفظ بحالة جيدة، أي أنها مطلية بحيث كانت تبدو وكأنها من ذهب. وكان بيع الماء عملاً مربحاً، «وقد حكوا لي أن امرأة تملك خمسة آلاف قدر، وأنها تؤجر الواحد منها بدرهم في الشهر، وينبغي أن يردها المستأجر بحالة سليمة». وهذه

ملاحظة تكشف أيضاً عن دور النساء في حياة القاهرة التجارية وتخبرنا أن العمل لم يكن مقتصراً على بيع الماء فحسب.

كما كانت القاهرة مركزاً تجارياً هاماً للسفن القادمة من كل موانئ البحر الأبيض المتوسط، إضافة إلى تلك القادمة على طول نهر النيل وقنواته وروافده الكثيرة في منطقة الدلتا، بحيث «كان هناك سفن وقوارب في القاهرة القديمة أكثر مما كان في بغداد والبصرة مجتمعتين.»

ولم يكن لدى ناصر سوى القليل يقوله حول تجارة الرقيق. فمع أن القرآن حرّم الرق بين المسلمين، إلا أن تجارة الرقيق أصبحت جانباً هاماً في المجتمعات الإسلامية في العصر الوسيط كما كانت في العديد من أجزاء أوربة وآسية في ذلك الوقت. ولا بد أن مؤلفنا كان قد اعتاد بكل تأكيد، وهو الذي جاء من خراسان، على الغارات التي كانت تأتي بتجهيزات جديدة من الرقيق بشكل منتظم من آسية الوسطى. وكان يجري الاحتفاظ بهؤلاء للاستخدام المحلي أو يتم إرسالهم مع القوافل التجارية عبرإيران وسورية وفلسطين وشبه الجزيرة العربية ومصر، أو حتى أبعد من ذلك إلى بيزنطة أو شمال أفريقية. كما كان على أُنسة بقوة جيوش الرقيق أيضاً؛ إذ إنّ مؤسسي امبراطوريتي الغزنويين والسلاجقة كليهما كانوا من مماليك الجيوش القادمين من آسية الوسطى والذين ترقوا في رتبهم العسكرية ونجحوا في انتزاع السلطة لأنفسهم ولسلالاتهم من بعدهم. ولذلك، فإن استرقاق الأفراد وأحياناً قرىً ومناطق بأكملها كان جزءاً من فهمه للمجتمعات المعاصرة له. إلا أنه كان يلاحظ بعض الفوارق أثناء ارتحاله. فقد لاحظ في مصر أن الرقيق يأتي من اليونان، أي بيزنطة (بما في ذلك تركية اليوم) أو من النوبة (في السودان اليوم):

«وولاية النوبة جنوبي أسوان. ولها ملك خاص. وسكانها سود البشرة ودينهم النصرانية. ويذهب إليها التجار ويبيعون الخرز والأمشاط والمرجان ويجلبون منها الرقيق. والرقيق في مصر إما نُوَب (أو نوبيون) وإما روم.» ***(سفر نامه، ٤١).***

ويعلّق في مكان آخر أن «ملوك النوبة من قديم يرسلون الهدايا لسلطان مصر. وبين البلدين عهود ومواثيق فلا يذهب جيش السلطان إلى هناك ولا يؤذي أهلها.»

وعندما قام ناصر برحلات حجه الثلاث من القاهرة إلى مكة، كانت طريقه تأخذ جنوباً باتجاه النوبة. وفي إحدى المرات انتظر واحداً وعشرين يوماً في أسوان وصول القافلة التي ستأخذه عبر الصحراء إلى البحر الأحمر، ولم يكن فيها سوى أربعة رجال فقط من أهل النوبة. وبعد أن بحث عن جمل واستأجره، انضم إلى القافلة وأمضى خمسة عشر يوماً في الطريق الصحراوية. وعندما وصل إلى ميناء عيذاب على البحر الأحمر (وسكانه حوالي ٥٠٠ نسمة كما لاحظ)، كان عليه قضاء المزيد من الوقت، ثلاثة أشهر في الحقيقة، في انتظار سفينة تبحر إلى شبه الجزيرة العربية. ويعود ميناء عيذاب إلى مصر وكان ميناءً تجارياً رسمياً ومركزاً للمكوس التي تُجبى من السفن القادمة من الحبشة وزنجبار واليمن. وكان العبيد من بين البضائع بالطبع.

ولاحظ، وهو في الميناء، وجود جماعة محلية تُعرف باسم «البجة». ويقوم هؤلاء بوظيفة حسّاسة في اقتصاديات هذه المدينة المحطّة. إذ بما أنه لم يتوفر الماء لامن الآبار ولا من الينابيع، وإنما يُجمع من المطر المتساقط بشكل غير منتظم، فكان توفير ماء الشرب للتجار والحجاج

العابرين بالميناء أمراً هاماً جداً. وقد أوكلت هذه المهمة للبجاويين الذين راحوا، باعتبارهم من السكان المقيمين، يجمعون ماء المطر ويبيعونه. ويدون ناصر أنه اشترى هو ورفاقه من المسافرين قربة الماء الواحدة بدرهم أو درهمين. وقد تأثّر بوضع البجة الذين لم يكونوا مسلمين ولا نصارى. وليس لهم في الحقيقة، كما يقول، «دين ولا ملة، لا يؤمنون بنبي أو إمام، وذلك لبعدهم عن العمران». وهم يسكنون صحراء طولها أكثر من ١٠٠٠ فرسخ وعرضها ٣٠٠ فرسخ من بلاد النوبة حتى بحر القلزم. وليس في هذه المسافة الشاسعة سوى مدينتين صغيرتين. وخلال تعاملهم معهم يشتري منهم الماء لمدة ثلاثة أشهر، أقامَ ناصر علاقات شخصية مع عدد من البجاويين، فقال إنهم ليسوا أشراراً، فهم لايسرقون ولا يغيرون، بل يشتغلون بتربية ماشيتهم. لكنه يضيف بالصراحة التي عهدناها عنده أن «المسلمين وغيرهم يسرقون أبناءهم ويحملونهم إلى المدن الإسلامية ليبيعوهم فيها.» إن تعاطفه مع هؤلاء الناس «البعيدين عن العمران» واضح لأنهم يريدون أن يحيوا حياتهم ببساطة فحسب، والرحالة الذي رأى عمال النسيج في تنيس يعملون بهمّة ونشاط وإنتاجية أكبر لأنهم تلقوا أجوراً مجزية، رأى أيضاً أنه من الخطأ خطف الأطفال وبيعهم أيّاً كانت خلفيتهم.

شهد ناصر شخصياً إبان السنوات الثلاث التي أمضاها في القاهرة بعضاً من أفخم احتفالات الدولة وعروضها في ذلك الوقت(٢٢). وقد سَبق ورأينا كيف تدبر رحالتنا الخراساني رؤية قاعة المآدب قبل يوم من أحد العيدين. كما يخبرنا أيضاً عن عيد سنوي آخر شارك فيه، وهو يوم «من أعظم الأعياد في مصر»، وكان يتعلق بالفيضان السنوي لنهر النيل،

شريان الحياة لمصر (سفرنامه، ٤٨- ٥١). فمن أجل تنظيم فصل الفيضان السنوي، كانت العادة أن يتم إغلاق جميع الأقنية عندما يكون النيل في طور الارتفاع، وقياس مستوى الماء كل يوم. وعندما يصل مستوى الماء المحجوز حداً معيناً، يعلنون بدء عيد فتح الخليج، عندما يقوم الخليفة برمي رمحه بطريقة احتفالية علي السد الرئيسي لإطلاق جريان الماء للأمة بكاملها. ويعجل الرجال بهدم السد بالمعاول والفؤوس ويسيل الماء جارياً دفعة واحدة من جميع الأقنية.

تبدأ الاستعدادات لهذا الاحتفال بنصب سرادق عظيم، «وهو من الكبر بحيث يتسع ظله لمئة فارس»، مصنوع من الديباج الرومي وموشى كله بالذهب، وكلل بالجواهر. (وهنانرى مرة أخرى عادة ناصر بملاحظة المواد المصنّعة). وأحد الاستعدادات الأساسية هو تعويد ألاف الخيول على ما سيكون من ضجة عارمة؛ ولذلك فإنهم قبل الاحتفال بثلاثة أيام يدقون الطبل وينفخون في البوق ويضربون الكوس في الاصطبلات الملكية. وأعدوا لهذا العرض ١٠,٠٠٠ فرس (ويكرر هذا الرقم بعد صفحتين من ذلك) عليها سروج مذهبة، وهي ليست للركوب وإنما يقودها خدم خاص لا عمل لهم سوى الإمساك بألجمتها. (والتزاماً بأسلوبه، يخبرنا ناصر ما يقبضه هؤلاء الخدم وهو ثلاثة دراهم لكل واحد منهم). ويجب أن تكون هذه العشرة آلاف من الجنائب قد دُرّبت للضجة الهائلة، فكانت تسير مئة مئة خلف الموسيقيين الذين ينفخون البوق ويضربون الطبل والمزمار. وتسير خلف هذه الفرسان الجمال وعليها الهوادج والمحفات (والأرجح أنها من أجل نقل نساء القصر لأن هذه الاحتفالات لم تكن مقتصرة على الرجال فقط)، ومن بعدها البغال

والخيول الأخرى. ويتبع استعراض الحيوانات عرض كتائب الجيش. ويخبرنا ناصر أن كل واحد من العشرة آلاف حصان كان عليه سرج مذهب وأطواق وألجمة مرصعة بالجواهر. وتحت الأسرجة لبود من الديباج الرومي والبوقلمون نسجت لهذا الغرض وطُرزت حواشيها باسم سلطان مصر. وعلى قمة سرج كل حصان وضعت قطعة سلاح أو درع كالرمح أو الخوذة. وهكذا، فإن عشرة آلاف من الخيول من غير ركاب، جاهزة للمعركة، كانت بمثابة تعبير عن سلطة العرش الفاطمي وقوته.

وقدمت مسيرة الخليفة الاستعراضية من قصره إلى السد مظهراً رئيساً لحكمه على أراضٍ عديدة (فرق من كل منطقة تسير بعضها مع بعض) وسلطته على قوام حياتهم نفسه. وكانت الرتب والتشريفات تبرز في الاستعراض من خلال برتوكول مفصّل ينظم اللباس والمواقع في المسيرة وما إذا كان الشخص سيكون راكباً أم ماشياً. وربما كان ناصر خسرو نفسه قد انضم إلى فرقة «أصحاب الرتب والمواقع الأخرى كالعلماء والأدباء والشعراء والفقهاء.» أما الأرقام التي يدونّها لأعداد الجند فهي مذهلة: ٢٠٠٠٠ فارس من بربر كتامة، ١٥٠٠٠ فارس من الباطليين من منطقة المغرب بشمال أفريقيا، ٢٠,٠٠٠ فارس من المصامدة السود، ١٠٠٠٠ من أصول تركية وفارسية وهم «ضخام الجثة»، ٣٠٠٠٠ من عبيد الشراة (أي العبيد المشترون)، ٥٠٠٠٠ فارس من حملة الرماح من بدو الحجاز، ٣٠٠٠٠ من فرسان الأستاذين وهم خدم أُشتروا للخدمة و٣٠٠٠٠ من المشاة السود (الزنوج) حملة السيوف. هؤلاء هم بعض من الجند الذين قال عنهم ناصر خسرو، في مكان سابق، أنهم يتلقون مرتبات شهرية على قدر المرتبة من الخليفة

بحيث لا يضطر أحد منهم للسرقة أو الإغارة على قرية لإعالة نفسه. ومع أن الرحالة قد أثبت أنه إخباري يهتم بالتفاصيل، لكن يصعب تخيّل إمكانية مسير ٢٠٠٠٠٠ من الجنود والحيوانات في الشوارع. فهل يقول النص إنّ هذا هو العدد الإجمالي للفرق الموجودة في خدمة الخليفة في القاهرة، أم أن هذه الأعداد هي التي كانت تسير فعلاً في العرض؟

«والآن نعود إلى حديثنا عن افتتاح القناة». وبعد الخيول والهوادج ومجموعات الجند سار ثلاثمئة راجل ديلمي (وهم فرس من منطقة جنوبي بحر قزوين مباشرة)، «عليهم ثياب رومية مذهبة، وقد حزموا خصورهم، وأكمامهم واسعة كما يلبس رجال مصر.» ويركب الخليفة على بغل(*) خلف الديالمة مباشرة وقد ارتدى قميصاً أبيض. وليس في سرج بغل الخليفة أو لجامه حلية، فليس عليه ذهب أو فضة. ويلبس الخليفة «فوطة» فضفاضة كالتي تُلبس في بلاد المغرب وعلى رأسه عمامة من لون الثوب. «والفوطة» ثمنية جداً بحيث تساوي لوحدها عشرة آلاف دينار. ولايسير مع الخليفة سوى شخص واحد هو حامل المظلة. وعلى رأس حامل المظلة عمامة مذهبة مرصعة، وعليه حلة قيمتها عشرة آلاف دينار ذهبي مغربي. والمظلة التي بيده «ثمنية جداً، وهي مرصعة ومكللة. وعلى يمين الخليفة ويساره جماعة من الخدم يحملون المجامر ويحرقون العنبر والعود.

«والعادة في مصر»، يكتب شاعرنا الفارسي، «أن يسجد الرجال للسلطان وأن يدعوا له كلما قرب منهم.»

وجاء بعد الخليفة الوزير مع قاضي القضاة و«فوج كبير من أهل العلم

(*) ورد في النص الانكليزي «ركب على جمل»، بينما ورد «بغل» في الترجمة العربية لسفرنامه، ص ٥٤.

وأركـان الدولة. » وعندمـا يصل الخليـفـة إلى رأس السـد في القناة يبـقى ممتطياً البغل تحت السرادق مدة ساعة (وليس للمرء إلا تصوّر مقدار الوقت الذي يستغرقه تهدئة جمهرة كهذه). وما إن يحين الوقت حتى

« يسلموه مزراقاً ليضرب به السد. ثم يعجل الرجال بهدمه بالمعاول والفؤوس والمجارف، فينساب الماء وقد كان مرتفعاً، ويجري دفعة واحدة في القناة ».

(سفر نامه، ٥٠).

إن يوم الاحـتـفـال بفـتح الخليـج هومناسـبـة تجـمع كل سكان المدينة، «جمـيع سكان مصـر والقـاهرة» معـاً. وتملأ أول سفـيـنة تبحر فـي الخليج بالخرس، وهذه عـادة لم يجد لها تبـريراً؛ ويقـتـرح أنه ربما وجد المصريون فيهم شيئاً يتفاءلون به. ويتلقى هؤلاء، إلى جانب ركوبهم، الصدقات من الخليفة في هذا اليوم.

عجلة السماء الزرقاء

نظرنا في الفصل الثـالث في القسم الأول من قـصـيدة ناصر خسرو الشعـرية (الديوان، ٦٤)، والتي سـميـتـهـا بـ«عـجلة السمـاء الزرقاء»، ورأينا كيف انتـقد الشـاعـر أولئك الذين يلومـون الحظ أو النجوم على مـا يلاقـونه من نـكبـات أو بلاء. وتركنا تلك القـصـيـدة عند تحـدي الشـاعـر القـائل بأنه إذا مـا حـصل هؤلاء النـاس على العلم فـسـيكون بإمكانـهم الإمساك بعجلة الحظ بأيديهم.

وفي الأبيـات التـالية، يشـرع الشـاعـر في نقـد العـمل المُحط للقـدر لشـعراء البلاط، الذين يـسـتـعـملون فنهم لنسج المدائح لملوك غـيـر جديرين

بذلك؛ يقولون الكذب الجميل من أجل ثروة دنيوية. وكان يُنْظَر إلى الشعراء في زمنه بتقدير عالٍ وكثيراً ما كانوا ينالون أُعطيات سخية مقابل قدرتهم على وضع المغزل، كما نَوَدُّ قوله اليوم، على حالات حساسة أو غيرمريحة، مثل نصيحة الملك ضد تصرف طائش أو إخباره بنبأ وفاة محظية من جواريه. وكان الشعراء يتلقون الأعطيات من أجل تقديم الصدق والكذب بطريقة مُستساغة. وكانت المكافأة تُمنح له على نحو خاص لمدائحهم الرائعة والمنمقة للملك. ويحتفظ ناصر بإدانة واضحة لشاعر مشهور يدعى «أُنْسُوري»، مادح محمود الغزنوي، ويشيد بحياة التقوى لشاعرين، عمار وأبي ذر، اللذين أدارا ظهريهما لرعاية الملوك والأمراء الدنيويين.

ويعلن الناقد الخراساني إنّ المدّاحين يخدعون أنفسهم باعتقادهم أنهم أقرب إلى العلم والحكمة المؤديين إلى النجاة في الدار الآخرة وذلك بسبب مهارتهم في صناعة الكلمة. إن هؤلاء المتملقين المحترفين يسيئون استعمال الكلمات ويستخدمونها في غير محلها، وهذا هو طوب بناء الشعر، كلمات يجب استعمالها في غير هدف العلم والحقيقة. إنه يلمّح إلى العقيدة الإسماعيلية بأن الكلمات هي مجرد تعابير ظاهرية، وإلى أنه كما أن موسى قد أعطى المعنى الباطني للكتاب المقدس إلى هارون، كذلك فعل النبي محمد عندما أعطى الحكمة الباطنية لعلي ولذريته من بعده.. ويمثل السامري، ذلك الشخص الذي صنع العجل الذهبي بينما كان موسى بعيداً يتلقى رسالة ربّه، لكنه لم يكن قادراً على منافسة موسى بعد أن بلّغ الأخير الرسالة ومعناها، يمثل العقم النهائي للمكافآت الدنيوية وبطلانها. ويشبه ناصر شعراء البلاط بالعبيد، بالمقابلة مع

وجهة نظرهم المتعالية الخاصة عن أنفسهم، ويبيّن أنه حتى الموسيقيون (الذين كان يُنظر إليهم نظرة دونية) كان يُسمح لهم بالجلوس في البلاط بينما كان على الشعراء الخطباء الوقوف. كما يسخر ناصر خسرو من المفردات المنمّقة لشعراء البلاط، بزنابقها وورودها، والمفتونين بجمال القمر، والجدائل المتموجة المعطرة، وغير ذلك. وينهي قصفه المدفعي بحماس شخصي ضد الشاعر البارز أنسوري ويعلن معارضته للحط من قدر نفسه وركوع فنه، بل أكثر من ذلك، الحط من قدر اللغة الفارسية:

«يا أخي، لا تعتمد كثيراً على اعتبار
فنون الكتابة والشعر علماً،
وهي مهن ذات موقع جيد لكسب الشهرة
والثروة الدنيويتين.
ولكنها شيء مختلف كُلّياً، طريق آخر، علم آخر،
من أجل كسب راحة العالم الآخر.
صحيح أن كليهما يستخدمان الكلمات والخطاب،
ولكن ليس كل نطق سحري تنزيلاً.
ومع أن الصقر والحجلة كليهما طائران،
إلا أن الحجلة لا تحمل أي خطر للصقر.
والنبي أعطى علم الحقيقة إلى الذي يستحق
ذلك الشرف كأكثر ما يكون.
تماماً كما أعطى موسى هاروننا القرآن
ولم تكن للسامري أية سلطة للتلاعب به[٢٣]*.*
لديك الكتاب الذي يقبض على العلوم ويطوقها بسلاسله[٢٤]*،*

وعقلك قوي كالسلاسل على خيول الحرب.
لكنك تسير أمام الركائب والحبل في يدك،
لا تصلح لشيء سوى أن تكون عبداً لملك شوغنان وأمير مازندران.
قد تكون اخترت فعلاً أن تحيا حياة شاعر محترف،
لكن آخر قد اختار أن يكون موسيقياً.
ومع ذلك فهو يجلس، وأنت تبقى واقفاً،
فمن الأفضل أن تقطع لسانك الذلق:
كم مرة ستصف شجرة أو زنبقة، أو وجهاً كالقمر،
أو خصلات شعر مموجة عطرة؟
بالعلم والتقدير تؤلف المدائح لواحد يشخّص الجهل والفساد.
أنت تزيّن الكذب في الشعر، كل ذلك من أجل طمعك
بالمال، لكن الكذب هو رأسمال الهرطقة.
ومع زُهّاد في الجوار من أمثال عمار وأبي ذر،
هل من المناسب التغني بمدائح محمود كما فعل أنسوري؟
حسناً، من جهتي، أنا أرفض أن أرمي على قدمي خنزير
هذه الدرة الثمينة- اللغة الفارسية.»

ومع تقدم القصيدة نحو نهايتها، يُقدم ناصر نصيحة للعيش بطريقة مناسبة واكتساب العلم الذي يسمح بأخذ المرء عجلة السماء بيده. وهذا التكرار للموضوع يُعطي القصيدة تماسكاً ويذكّر القارئ بالرسالة المتسقة لها. وما إن ينأى بنفسه أخلاقياً عن الشعراء المحترفين الذين يكتبون الشعر لكسب المال عن طريق مدح الملوك والأمراء العظام في الشؤون الدنيوية فحسب، حتى يتقدم الآن ليصف كيف يجب على المرء اختيار

المعلم؛ المعلم الذي يستحق المديح فعلاً. وهذا المعلم، بالنسبة لناصر، لا يمكن أن يكون سوى إمام الزمان، الخليفة المستنصر، سليل النبي محمد وعلي، بطل خيبر. وإشارة الشاعر إلى الخواتم والتعاويذ وأشرطة الأذرع في هذا القسم يمكن النظر إليها من جهتين معاً: الحرفية والرمزية. وربما كان يقدم هنا إشارات إلى أشياء كانت تُلبس لتكشف عن ولاء المرء للفاطميين أو أنه يسعى لتأمين الحماية في المعركة. إن الخواتم وأشرطة الأذرع والنير والأصفاد تصوّركلها أشياء ذات أشكال دائرية تربط الواحد بالآخر. وتختتم القصيدة بتوقيع في مدح متعارف عليه لمهارات الشاعر وفطنته الخاصة.

«سأرشدك- يا مَنْ سيضع نيره [على رقبته]،
وتنحني له مثل شجرةسرو متمايلة.
الرجل الحكيم لن ينحني إلا أمام الشخص الذي اختاره
الله ليكون مرشداً لجميع المخلوقات.
شخص أعماله العادلة مَحَتْ كل أشكال
الظلم على وجه الأرض.
وهذا هو إمام الزمان، أتباعه لا يُخدعون
أبداً ولاحتى من قبل سحر السامري.
ليس هناك من شك في أن حكمته هي لكل الناس
ولا تحتمل أي خطأ، ولكن شيمته تفوق كل ما عداها!
إذا ما أردت الجلوس على أعلى قمة الشرف بقوة العقل،
فيجب أن يكون المريخ في ختم خاتمك.
اذهبْ إلى الإمام الذي كتابات والده هي كتعويذة

خير لأهل خيبر.
انظر، إذا احتجت، كيف ترى في شكله الخارجي
الجوهر الباطني وشخصية علي، حيدرة.
لكن المتمسك بالظاهر، ربما لا يستطيع اعتبار ذلك كما هو،
لأن نور العلم يقرّح عينيه بشدة.
وإذا ما كان المتمسك بالظاهر يبحث بصدق ليصبح إنساناً
فعليه تخليص نفسه من الأفكار الغبية من خلال الصلاة.
لكن ما من حكيم سيعتبرك بقرة، إذا ما
كنت تفتش عن حكمة الباقر.[٢٥]
كيف له أن يعتقد بأنني حمار مثله تماماً
لأن خاتمي يشابه نيراً ثقيلاً؟
إنه لا يرى كامل شعري ونثري أمامه،
ولا كيف أنه يحوّل الورق اليومي إلى قماش موشى
اقرأ كلا ديوانيَّ الاثنين وسترى
كيف تم جعل أنسوري في مرتبة واحدة مع البحتري.»[٢٦].

الهوامش

١ – انظر الديوان ، ٥٨ : ٢٤ ، حيث يظهر ناصر خسرو ، سيراً على نهج أمر النبي بطلب العلم ولو في الصين ، وكأنه يعادل صين محمد بالإمام .

٢ – اعتماداً على ما جاء في القرآن ، ٩٥ : ١ – ٣ ، « والتين والزيتون ، وطور سينين ، وهذا البلد الأمين » . فلكل واحد من هذه المصطلحات معنى باطني كما يرى ناصر خسرو . انظر وجه دين ، ص٩٧ – ١٠٠ ، حيث يمثل التين العقل الكلي ، والزيتون النفس الكلية ، وطور سينين الناطق ، والبلد الأمين الإمام .

٣ – يُعد لقمان شخصية أسطورية من فترة ما قبل الإسلام في الجزيرة العربية . اشتهر بالحكمة ، كما ويرد له ذكر في القرآن (٣١ : ١٢ – ١٩) على أنه يتلقى الحكمة من الله ويعطي ابنه النصائح بخصوص كيف يعبد الله بثبات وتواضع .

٤ – بخصوص مراجعة موجزة انظر : Thelma K. Thomas, Textiles from Medieval Egypt (Pittsburgh, P. A. 1990). أما الدراسة المستفيضة فنجدها في : Maurice Lombard, les Textiles dans le monde musluman du VIIe aux XIIe Siecle (Paris, 1978), pp. 151 - 174.

٥ – لومبارد ، المصدر السابق (النسيج) ، ص٢١٩ – ٢٢٢ ؛ حيث يتضمن اقتباساً من مقدمة ابن خلدون ومن ابن مماتي الذي ينقل عن سيرجنت ، Ars Islamica ، م١٣ – ١٤ ، ص١٠٤ .

٦ – هناك اقتراح بأن محمود الغزنوي أرسل سنة ٤٦٤ – ٤٦٧ قماشاً مزركشاً أصفر كستار للكعبة . لومبارد ، النسيج ، ص١٧٢ حاشية ٨ .

٧ – البوقلمون يشير عموماً إلى طائر واحد فقط ، الديك الرومي .

٨ – تبدو أنهار البامير المحلية حمراء في الربيع بسبب كثيرة المعادن الموجودة فيها . انظر : Colin Thubron, The Lost Heart of Asia (New York, 1994), pp. 266 - 274.

٩ – ويشير ناصر خسرو هنا إلى القصة القرآنية (يوسف) وزليخة في السورة (١٢) . وأصبح حب زليخة ليوسف واحداً من الدوافع المركزية للحب الصوفي في الشعر الصوفي .

١٠ – فاتح مصر وسياسي مراوغ ، وبسبب من موالاته لمعاوية ضد علي صار الشيعة ينحازون ضده .

١١ – مأخوذة من مثل فارسي شعبي يعني أنه طالما أن القاضي سيستمع إلى طرف واحد في القضية فإنه سيحكم لصالحه .

١٢ – لمزيد من المعلومات حول القاضي النعمان انظر : دفتري ، الإسماعيليون ، ص٢٤٩ – ٢٥٣ .

١٣ – بينما كان يجري تعليم الفقه الإسماعيلي للجمهور علناً ، فإن (الحكمة) كانت تعطى للإسماعيليين في مجالس خاصة عُرفت باسم « مجالس الحكمة » . انظر هاينز هالم ، « العهد الإسماعيلي ومجالس الحكمة زمن الفاطميين » في : دفتري ، الإسماعيليون في العصر الوسيط (كمبردج ، ١٩٩٦) ، ص٩١ – ١١٥ .

١٤ - المقريزي ، الخطط ، م١ ، ص٤٥٨ ؛ ومن اقتباس هالم في « الفاطميون » ، ص٧٣ .

١٥ - قارن « السفرنامه » حيث لا يرد ذكر لشخص كان وراء تحول ناصر خسرو إلى الاسماعيلية .

١٦ - أبو حاتم الرازي ، كتاب الإصلاح ، تحقيق مينو شهر ومحقق (طهران ، ١٩٩٨) .

١٧ - حميد الدين الكرماني ، كتاب الرياض ، تح . عارف تامر (بيروت ، ١٩٦٠) .

١٨ - قام هنري كوربان بإجراء مقارنة بين كتاب ناصر خسرو ، خوان إخوان ، وكتاب السجستاني ، الينابيع ، في مؤلفه ، Trilogie is mailienne (طهران ، باريس ، ١٩٦١) . وترجم بول ووكر الينابيع إلى الإنكليزية . كما لخص أفكار السجستاني في كتابه بالإنكليزية ، أبو يعقوب السجستاني ، الداعية المفكر (لندن ، ١٩٩٦) وترجمه إلى العربية ميهب عيزوقي (دمشق ١٩٩٩) .

١٩ - حميد الدين الكرماني ، راحة العقل ، تحقيق محمد كامل حسين ومحمد حلمي (القاهرة ، ١٩٥٢) . والدراسة الفرنسية لهذا الكتاب من قبل de Smet ، والدراسة الإنكليزية من قبل بول ووكر ، الفكر الإسماعيلي في عصر الحاكم (لندن ، ١٩٩٩) والترجمة العربية ، سيف الدين القصير (دمشق ٢٠٠١) .

٢٠ - انظر أيضاً ، إيفانوف ، ناصر خسرو والإسماعيلية (بومباي ، ١٩٤٨) ، ص٥٢ ؛ ودراسة هنزبيرغر ، « عقيدة النفس عند ناصر خسرو » ، ص٩١ - ١٠٠ .

٢١ - بلوتينوس ، الإنيادة ، ترجمة أرمسترونغ (كمبردج ، ماسا ١٩٦٦ - ١٩٨٨) ، م٣ ، ص٢٠٢ .

٢٢ - لمعاينة دقيقة للروايات والتواريخ الخاصة بالطقوس الرسمية للدولة الفاطمية عبر العصور ، انظر Paule Sanders, Ritual, Politics and City in Fatimid Cairo (Albany, N. Y. 1994) .

٢٣ - نسجاً على الحديث النبوي الموجه إلى علي ، « أنت مني بمنزلة هارون من موسى » . وما يعنيه ناصر خسرو بـ « هاروننا » هو علي .

٢٤ - مستمداً من حديث آخر ، « قيّدوا العلم بالكتابة » .

٢٥ - يتلاعب الشاعر هنا بالمقابلات الصوتية ومعاني كلمة « بقر » ، إشارة إلى الإمام الشيعي محمد الباقر المعروف بعلمه وحكمته .

٢٦ - شكّل هذا البيت أساساً لتكهنات تفيد أنه كان لناصر ديوانان بالعربية والفارسية أو أنه وُجد ديوان آخر منفصل . والأرجح أن هذا البيت دلالة على تمكن الشاعر وبراعته في كلتا اللغتين ، العربية والفارسية .

الفصل التاسع

مكة، مدينة الحج

«ثَمّةَ تلازمٌ بين الحج والصلاة.»

(وجهَ- دين، ٢٦٢)

كان الحج إلى مكة مستمراً لفترة طويلة قبل مجيء النبي محمد برسالة الإسلام إلى شبه الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي. ففي مكة نجد أول بيت مقدس [حرام] بناه إبراهيم لعبادة الإله الواحد. وهنا وجد الجبلان اللذان سعت بينهما زوجة إبراهيم المنفية بيأس بحثاً عن الماء لولدهما إسماعيل. وهنا كان بئر زمزم الذي انبجس بأعجوبة لإنقاذها وولدها؛ بئراً اشتهرت كثيراً بحيث ورد ذكرها في الإصحاح ٨٤: «كم هي قريبة بيوت عبادتك يا رب العالمين! مباركون أولئك الذين سكنوا بيتك... الذين مروا في وادي بكة (الاسم القديم لمكة) فجعلوا فيه بئراً...»

ونشأت مواقع اقتصادية ضخمة في هذه المواضع المقدسة الواقعة على طرق المواصلات المنتظمة في الحجاز، المنطقة المجاورة للبحر الأحمر. وكانت كل النزاعات العشائرية والقبلية تتوقف مرة في السنة خلال شهر الحج من أجل تأمين مرور آمن إلى مكة من جميع أطراف شبه الجزيرة

العربية. كان [الحجاج] يحضرون لتأدية طقوس تدور حول الكعبة، التي هي بناء ضخم مكعب الشكل شُيِّد فوق موقع بيت ابراهيم واحتوى في داخله على حجر أسود مقدس. وأصبح البيت الحرام هذا، على مدى القرون، بيتاً لأكثر من ٣٦٥ من الآلهة المستقلة، التي اكتسبت قدسية على أيدي العرب المشركين. وكان إصلاح النبي محمد يهدف إلى تطهير البيت الحرام من هذه الآلهة ودعوة الناس إلى فهم واضح لوحدانية الله المطلقة. فكانت «شهادة أن لا إله إلا الله» أول أركان الدين بالنسبة لجميع المسلمين. وفي سعيه لإعادة الدين إلى نقائه الإبراهيمي، كان على محمد، وخلفائه المباشرين على نحو خاص، الإلحاح حتى النهاية في جعل إعادة تشكيل دين الله الأصلي هذا يتخطى جميع آلهة العشائر، والولاءات القبلية والتحالفات العائلية، ويسمو فوق الاختلافات القومية والثقالية واللغوية. فبالإضافة إلى نفي آلهة الجاهلية الوثنية، دعا محمد النصارى واليهود أيضاً إلى الجذور الحقيقية لدياناتهم. ونجد في القرآن (٢٢: ٢٦- ٢٧) كيف أسس إبراهيم الحج إلى الكعبة، البيت الحرام الأول.

«وإذ بوأنا لإبراهيم مكان البيت أن لا تُشرك بي شيئاً وطهِّر بيتي للطائفين والقائمين والركّع السجود. وأذّن في الناس بالحج يأتوك رجالاً وعلى كل ضامر يأتين من كل فج عميق.»

بهذه الآية أصبح الحج إلى بيت الله في مكة أمراً شرعياً كطقس ديني لجميع المسلمين، أي أولئك الذين قبلوا بالتسليم لإله واحد، وقبلوا محمد نبياً له ورسولاً. ومع أن الحج الأكبر إلى مكة سعي شاق ومكلف، فكثيراً ما كان يستغرق سنوات من الرحيل، إلا أنه أصبح طقساً «محبباً»، وكان مفروضاً على من «استطاع إليه سبيلا» (القرآن، ٣:

٩٧) فقط من المسلمين. ويُكرَّمُ أولئك الذين يتمون الحج لبقية حياتهم ويطلق عليهم لقب «حاج»، لكن ليس هناك من عقوبة أو تحقير لأي شخص لا يستطيع القيام بذلك.

يتكون الحج نفسه من شعائر مفروضة محددة تتطلّب عدة أيام لإتمامها في مكة وخارجها خلال أيام مخصصة من شهر ذي الحجة. أما «الحج الأصغر» (أي العمرة) فهي في مكة أيضاً لكن شعائرها تستغرق أقل من ساعتين ويمكن القيام بها ليلاً أو نهاراً وفي أي وقت من أوقات السنة.

يبدأ الحج الصحيح بإعلان النية لإتمام الحج، وتغيير للملابس لإظهار تحول الحاج إلى حالة من التوجه الكامل لهذه الغاية. فيجري طرح الملابس المعتادة، وتُلْبس بدلاً منها ملابس الحج المكوّنة من قطعتين من قماش أبيض غير مخيط. وما إن يصبح الحاج في هذه الحالة المكرّسة لهذه الفريضة حتى يصبح محرَّماً عليه القيام ببعض الأفعال الدنيوية خلال فترة الحج كقص الأظافر أوالشعر، والصيد أو القتل، أو الاتصال الجنسي. وهكذا، يدخل الحاج عن وعي وبشكل علني في حالة من الطهارة الظاهرة والباطنة. ويتم ارتداء «لباس الإحرام» في أمكنة متعددة في الطريق إلى مكة تتراوح مسافاتها ما بين ٣٠و١٠٠ ميل عن المدينة. ويقول ناصر في كتابه (وجهَ- دين) أنه وجدت أربعة مواضع في زمانه لهذه الغاية.

وتسير مراحل الحج الأكبر على النحو التالي بشكل أساسي، مع تعديلات طفيفة تبعاً للمذاهب المختلفة: يصل الرجل الحاج أو المرأة الحاجّة إلى مكة في حالة من الإحرام النفسي والرسمي، ويقوم بالوضوء ثم النطق بنداء التلبية، «لبيك»، التي تعني «ها أنا يا رب في

خدمتك!» ثم يطوف الحاج بالكعبة سبع مرات ويحاول إذا استطاع تقبيل الحجر الأسود. وفي مقام إبراهيم،الذي يقال إنه يضم أثراً لقدم إبراهيم، يؤدي الحاج أو الحاجة صلاة بركعتين. ويشرب الحاج ماءً من نبع زمزم ثم يذهب للسعي بين جبلي مروة والصفا سبع مرات، تكريماً لبحث هاجر اليائس عن الماء لها ولولدها إسماعيل. وفي اليوم التاسع من ذي الحجة ينضم الحاج إلى جمهور الحجاج للوقوف في عرفة والذي يستغرق عادة من الظهيرة وحتى غروب الشمس. ويتكرر نداء التلبية، «لبيك»، وكل مرة يعيد الحاج تأكيد التزامه وخضوعه لله. أما العاشر من الشهر فهو يوم التضحية، استذكاراً لمبادلة إسماعيل بالكبش كأضحية لله من جانب إبراهيم، وهو اليوم الذي تُرمى فيه الجمرات على الأعمدة الثلاثة التي تمثل المرات الثلاث التي ظهر فيها الشيطان للصبي إسماعيل يحذره من نية والده بالتضحية به، والمرات الثلاث التي رمى فيها إسماعيل الشيطان بالجمار كي لا يخرج عن طاعة والده وطاعة الله.

ويصف ناصر خسرو «العمرة» في كتابه «سفرنامه» على النحو التالي:

«ويجد من يرغب العمرة وهو آت من بعيد، أبراجاً ومساجد على مسافة نصف فرسخ حول مكة فيحرم منها للعمرة. والإحرام هو نزع الملابس المخيطة عن الجسد، وشد المحرم وسطه بإزار، ولف جسده بإزار أو وشاح، ويصيح بصوت عال أن «لبيك اللهم لبيك»، ثم يسير نحو مكة. فإذا أراد حاج أن يعتمر وهو بمكة، فإنه يذهب إلى تلك الأبراج ويرتدي ثوب الإحرام ويهتف لبيك ويدخل مكة بنية العمرة. فحين يبلغ مكة يدخل المسجد الحرام، ويسير نحو الكعبة ثم يطوف ناحية اليمين بحيث تكون هذه على

يساره، ويتوجه إلى الركن الذي به الحجر الأسود مرة أخرى فيقبله، وبهذا يكون قد أتم طوفة واحدة. وعلى هذا النحو يطوف سبع مرات، ثلاثاً منها بسرعة وأربعاً على مهل. وبعد تمام الطواف يتوجه نحو مقام إبراهيم عليه السلام، وهو أمام الكعبة، فيقف خلفه، بحيث يكون المقام بينه وبين الكعبة، وهناك يصلي ركعتين، هما صلاة الطواف. ثم يذهب حيث بئر زمزم، فيشرب من مائها أو يمسح بها وجهه، ثم يخرج من المسجد الحرام، من باب الصفا الذي سُمي كذلك لأن جبل الصفا يقع خارجه، فيصعد على عتبات الصفا مولياً وجهه شطر الكعبة ويدعو بالدعاء المعلوم، ثم ينزل ويتجه ناحية المروة ماراً بالسوق التي يسير فيها من الجنوب إلى الشمال، وعليه أن ينظر إلى أبواب المسجد الحرام حين يمر بها، وأن يحث الخطا في المسافة التي سعاها الرسول عليه الصلاة والسلام مسرعاً، والتي أمر الناس باجتيازها مسرعين، وهي خمسون خطوة. وعلى طرفي هذا الموضع (الذي يُسار فيه بسرعة) أربع منارات، على الجانبين. فإذا بلغ الحاج الآتي من الصفا ما بين المنارتين الأوليين أسرع حتى يصل ما بين المنارتين الثانيتين، ثم يسير الهوينى حتى يبلغ المروة فيصعد عتباتها، ويدعو ذلك الدعاء المعلوم. وهكذا، يكرر هذا السعي في السوق، بحيث يسعى من الصفا إلى المروة أربع مرات، ومن المروة إلى الصفا ثلاث مرات. فيكون قد سعى في هذه السوق سبع مرات. وعندما ينزل الحاج من جبل المروة يجد سوقاً بها عشرون دكاناً متقابلة، يشغلها جميعاً حجامون لحلق شعر الرأس. وحين يتم الحاج شعائر العمرة ويخرج من المسجد الحرام، يدخل السوق الكبيرة.»

(سفر نامه، ٦٨-٦٩)

رحلات ناصر خسرو إلى الحج

نستنتج من رواية ناصر خسرو نفسه أنه قام بأربع رحلات حج إلى مكة. الأولى قام بها من القدس حتى وصوله إلى القاهرة. أما الرحلات الثلاث المتبقية فكانت كلها في خدمة الخليفة الفاطمي، والأخيرة منها كانت أول مرحلة في عودته إلى بلخ. وعندما يكتب حول القدس في كتابه، سفرنامه، ينصرف عن وصف تفاصيل رحلته إلى مكة موضحاً ذلك بقوله: «سأذكر ذلك عند الكلام على الحجة الأخيرة»، مقدماً بذلك دليلاً إضافياً على أن الكتاب قد صُنّف في وقت لاحق وليس مجرد يوميات رحلته. بل إنه يتمسك في الحقيقة بهذا الموقف عبر كامل الكتاب، حيث يخبر القارئ بمشاهد مما رآه في الطريق في الرحلات الثلاث الأولى مشيراً إلى مكة بطريقة ما، لكنه يحتفظ بالصوف الرئيسي للمدينة وطقوس الحج الفعلية حتى الحجة الرابعة.

وعلى سبيل المثال، يقدم ناصر في الجمل القليلة عن الرحلة الأولى عدداً من النقاط التي تلمّح إلى الاختبار الجسدي الذي عرفه في الرحلة. فقد انطلق مشياً على القدمين في منتصف ذي القعدة ٤٣٨/ أيار ١٠٤٧ مع جماعة تقصد الحجاز يترأسها دليل اسمه أبو بكر الهمداني، وهو «رجل جلد، وجهه جميل.» ووصل الرحالة مكة في أقل من ثلاثة أسابيع وعادوا إلى القدس بحلول ٥ محرم/ ٢ تموز، حيث لم يمكث في مكة نفسها سوى يومين. ويقدم تفسيرين لسبب إسراعه بالمغادرة. «لم تحضر لمكة قافلة من أي بلد في هذه السنة، ولم يكن الطعام متوفراً». يضاف إلى ذلك، أنه بسبب قلة الطعام وقوافل الحجاج «كان الناس مملوئين رعباً من الأعراب»، على الأرجح، ولا سيما خلال بعض أقسام الحج المكشوفة نفسها، كالوقوف في وادي عرفة (سفرنامه، ٣٧).

وفي السنة التالية، أي عندما استقر ناصر في المستويات العالية في البلاط الفاطمي في القاهرة بشكل مضمون، أبقت المجاعة والقحط الشديد الكثير من الناس بعيداً عن مكة، «وقد خرج من الحجاز خلق كثير وتفرقوا في البلاد». وحتى الخليفة الفاطمي في مصر الذي اعتاد تجهيز قافلة رسمية ضخمة من الجنود والخيول والجمال والخدم والمؤن لحماية الحجيج وإيصال الكسوة الموشاة للكعبة سنوياً، حذّر الناس بالبقاء بعيداً [عن الحجاز] وأصدر المرسوم التالي:

« يقول أمير المؤمنين إنه ليس من الخير أن يسافر الحجاج للحجاز هذا العام فإن به قحطاً وضيقاً وقد هلك به خلق كثيرون وإني أقول هذا شفقة بالمسلمين. »

(سفرنامه، ٥٩)

وهكذا، في حين كان الإمام الخليفة يثبط عزيمة الناس كي لا يذهبوا إلى الحج، إلا أنه رغب، مع ذلك، في تحقيق التزامه بإرسال الكسوة للكعبة مرتين سنوياً وذهب ناصر في هذه الرحلة مع وفد السلطان، حيث جذبته مغامرة جديدة، هي رحلة البحر. «فلما سافرت الكسوة مع وفد السلطان عن طريق القلزم، سافرت معهم.»

وبعد رحلة استغرقت خمسة عشر يوماً في السفينة، وصلوا شبه الجزيرة العربية ورست سفينتهم في مدينة تسمى« الجار. وارتحلوا بعد ذلك براً لمدة أربعة أيام بلغوا بعدها مدينة الرسول حيث مكثوا لمدة يومين. ويصف ناصر خسروالمسجد النبوي المشيّد حول قبره. والمقام مخمس الشكل ترتفع جدرانه من بين أعمدة المسجد، ويحيط به خمسة أعمدة، وكان في آخره حظيرة أُحيطت بسياج حتى لا يدخلها أحد. ومقام

الرسول هو بجانب المنبر، يسار المصلين وهم متوجهون ناحية القبلة. «فحين يذكر الخطيب،وهو فوق المنبر، النبي ويصلي عليه، يلتفت ناحية اليمين ويشير إلى المقام الشريف.» ومثل هذه التفاصيل الوفيرة تُقدَّمُ من أجل غرض وحيد هو مساعدة القارئ في تصور مسرح الأحداث. ويعبرون وهم متوجهون جنوباً ممراً جبلياً ضيقاً يسمى الجحفة حوالي ١١٠ أميال عن مكة، وهو أحد المواضع المعروفة للإحرام. وهنا يعلم ناصر خسرو أن «الحجاج نزلوا هناك في سنة ما، وكانوا كثيرين، فنزل عليهم السيل فجأة وأهلكهم، لذلك سُمي المكان الجحفة.» بمعنى «الجارف».

وأمضوا ثمانية أيام أخرى للوصول إلى مكة من جحفة، حيث شهدوا هناك آثار القحط. ولم يكن وصول الحجاج نادراً تلك السنة فحسب، بل إن المجاورين (المقيمين في مكة بالقرب من مركز الدين) كانوا قد تفرقوا في البلاد أيضاً. و(كانت الأربعة أمنان من الخبز بدينار نيسابوري، كما يدوّن ناصر)، أي أن سعر الخبز بلغ حداً كبيراً. لقد وصلت مجموعته مكة يوم الأحد وغادرتها يوم الجمعة، حيث قاموا مسرعين بإتمام شعائر الحج والمهمة الملكية بإيصال الكسوة والهدايا للكعبة. وعندما عادوا إلى مصر، وجدوا مزيداً من الشواهد على هذا القحط المدمّر بانتظارهم: أكثر من ٣٥,٠٠٠ لاجئ تدفقوا على مصر من الحجاز طلباً للمساعدة من الدولة الفاطمية. وقد أطعمهم الخليفة وكساهم وأعطاهم من الأرزاق ما يكفي لسنة كاملة، «ولما أمطرت السماء في بلادهم وكثر فيها الطعام، كساهم السلطان، صغيرهم وكبيرهم، وأغدق عليهم الصلات ثم رحّلهم إلى الحجاز».

ربما أسرع السلطان بإرسالهم إلى وطنهم، لأن البلاط الفاطمي أذاع

إعلاناً جديداً في موعد الحج من السنة التالية ينصح الناس بعدم الذهاب إلى الحج بسبب المجاعة في الحجاز. ولطمأنة المؤمنين استشهد الخليفة بالآية القرآنية (٣: ٩٧) التي تقول إنه ليس على المرء القيام بالحج إذا ما وجدت أحول خطيرة كالفقر أو المرض أو المجاعة، كما في هذه الحالة[١]. لكن، كان على الخليفة إرسال ما كان يرسله من الكسوة الموشاة للكعبة وأجور الخدم والهدايا للأمراء والحاشية في مكة والمدينة، بما في ذلك صلة أمير مكة وقد كانت ٣٠٠٠ دينار في الشهر إضافة إلى الخلع والخيول مرتين في السنة. وجرى اختيار ناصر مرة ثانية لمرافقة البعثة الملكية، وقد عُهد بها، في هذه السنة، إلى رجل اسمه القاضي عبد الله، من قضاة الشآم. وبعد عبورهم لبحر القلزم، يذكر ناصر أن الأسعار كانت مرتفعة بسبب أوان الحج «فكان الجمل يؤجر بخمسة دنانير».

وعندما وصل ناصر خسرو ومجموعته إلى المدينة، جاءتهم معلومات أولية حول الأخطار التي كانت بانتظارالحجاج على الطريق. وفي إحدى الحالات، روى أن قافلة عظيمة أتت للحج من بلاد المغرب (مراكش والجزائر وتونس اليوم عموماً). وفي أثناء عودة حجاجها، عند باب المدينة المنورة، طلب العرب «الخفارة» منهم فقامت الحرب بينهم. وفي النهاية قُتل من المغاربة أكثر من ألفي رجل، «ولم يعد كثير منهم إلى المغرب.» وتوحي مدونة ناصر خسرو، إضافة إلى التأثير العاطفي لهذا الحدث، بما كانت تعنيه عبارة قافلة «عظيمة» متيحة المجال للتخمين؛ إذا ما كان ٢٠٠٠ قد قتلوا ، فكم كان عدد المرتحلين معهم والذين لم يشاركوا في القتال؟ كما جاءت روايته متضمّنة خطورة النتائج التي تنجم عن قرار الفرد بالشروع في هذا الطقس الديني. فالرحلة نفسها قد

تستغرق سنوات، تبعاً لبعد المسافة عن مكة، وفي كل مرحلة من مراحلها هناك أخطار تنتظره، حتى في طريق العودة إلى الوطن، كالمرض أو النهب أو القتل مما يجعل الرحلة تُختتم بطريقة مأساوية.

وفي حالة مأساوية ثانية، يبدو أن ناصراً نفسه قد تحدث مع بعض الضحايا إذ حدث أن جماعة من خراسان كانت قد ارتحلت براً عبر الشام ومصر ثم بالسفينة إلى المدينة. وحيث أنهم وصلوا متأخرين، إذ لم يبق أمامهم سوى ثلاثة أيام للوصول إلى مكة للقيام بطقوس الحج، فقد عرضوا دفع مبلغ ٤٠ ديناراً لأي شخص يستطيع إيصالهم إلى عرفات في ثلاثة أيام. وقَبِلَ بعض الأعراب العرض، فقاموا بعد أن قبضوا الأجور، بتوثيق الحجاج على الجمال السريعة وساقوهم في رحلة شاقة موثقين بطريقة فظة ومن غير توقف من المدينة إلى عرفات. ويستذكر ناصر خسرو كيف كان يقف مع جموع الحجاج على عرفات يؤدون صلاة العصر عندما وصلت القافلة البائسة، »وكانوا لا يستطيعون الوقوف أو الكلام. » وبعد التدقيق في حالة المرتحلين تبيّن أن اثنين منهم قد هلكا وهما مقيدان على الجمال. بينما «كان الأربعة الآخرون نصف أموات». وعندما تمكن من جعل مواطنيه يتكلمون أخيراً أفادوا أنهم توسلوا كثيراً في الطريق أن يأخذ هؤلاء الأعراب الذهب «وأن يتركوهم لأنه لا طاقة لهم على مواصلة السفر. » ولكن توسلاتهم ذهبت هباءً وساقوهم على هذا النحو. ومهما يكن، فقد حج هؤلاء الأربعة وعادوا عن طريق الشام.

وفي حين لا يطلق ناصر أي حكم أخلاقي على ما كان قد شاهده، إلا أننا قد نستطيع أن نستشف ردة فعل عاطفية من جانبه، إن لم تكن حكماً، في الجملة التالية التي تقول إنه عاد إلى مصر لأن «له بها كتباً،

ولم يكن في نيتي العودة.» إنه يكتب ذلك مع أنه هو والقارئ يعلمان، بل ويستشفان، زيارته الختامية لمكة عندما مكث هناك مجاوراً لمدة ستة أشهر (سفرنامه، ٦٠).

وتقدم رحلة العودة إلى مصر بعد ذلك، أي رحلة حجة الثالثة، ومضة عن المكانة العالية التي حصل عليها ناصر في البلاط الفاطمي. فإلى جانب مرافقته للزيارات الرسمية الخارجة من القاهرة، نجده الآن يرتحل من مكة بصحبة أمير المدينة، تاج المعالي بن أبي الفتوح، على الأرجح، والذي ذكره ناصر فيما بعد على أنه أمير جدة (سفرنامه، ٦٧). وكان الأمير مسافراً إلى مصر ليقبض فَيْئَه السنوي من الخليفة الفاطمي، والذي كان يأخذه لقرابته من حفيد النبي، الحسين بن علي. واستقلّ الاثنان سفينة توجهت بهما شمالاً إلى مدينة القلزم. «وتابعنا من هناك معاً إلى مصر». أما إذا كان باستطاعتنا الاستنتاج من هذه الحكاية أن العطاء الذي كان يدفع مرتين في السنة من قبل القاهرة لأميري مكة والمدينة كان يعطى مرة في الحج مع الهدايا القادمة من القاهرة، والثانية في القاهرة أثناء زيارة أحد الأميرين، فهذا غير واضح. أو ربما يكون الأمير يقوم، بعد تلقيه للهدايا كما في هذه الحالة، بزيارة مجاملة إلى واحد من أهم المحسنين إليه.

الحجة الأخيرة

وقَّتَ ناصر خسرو رحلة عودته إلى وطنه بحيث يستطيع مغادرة القاهرة بعد شهر رمضان مباشرة، وهو الشهر الذي تتميز نهايته بعيد

ديني رئيس هو عيد الفطر(*). إنه يوم مشهود، وهو اليوم الذي ينطلق فيه حقاً باتجاه موطنه وقد دون التاريخ والمكان وظروف مغادرته. إنه يتحول إلى دور الدليل بسرعة ليبيّن أيضاً المظاهر الخاصة بكل منطقة.

«أديت صلاة العيد في القاهرة، وغادرت مصر في سفينة يوم الثلاثاء الرابع عشر من ذي الحجة سنة إحدى وأربعين وأربعمائة (٩ آيار ١٠٥٠ م)، واتجهنا نحو الصعيد الأعلى، وهو ولاية مصرية في الجنوب، يأتي منها ماء النيل إلى مصر. وأكثر رغدها منه (سفرنامه، ٣٦).

ويتذكر المعلم في داخله أن صعيد مصر الأعلى هو إلى الجنوب،، وهو «أعلى» لأنه جبلي أكثر. ومع أنه يعتذر بأن هناك الكثير الكثير من المدن والقرى على طول النيل بحيث يتعذّر وصفها كلها، إلا أنه يشير إلى بعضها. ولمدينة أسيوط خاصيتان اثنتان: إنها تنتج الأفيون، وبعضاً من أدق الأصواف وأجملها، «لا مثيل لها في العالم.» ويشرح ناصر، بطريقته المُدقِقة كيفية استخراج الأفيون.

«يستخرج الأفيون من كيس فيه حبات سوداء. فعندما تنمو البذور وتشكل خشخاشاً، يجري طحنها فيخرج منها عصير يشبه اللبن، فيجمع هذا العصير ويحفظونه، وهذا هو الأفيون. وبذور الخشخاش صغيرة مثل الكمون» (سفرنامه، ٦٣).

ويشرح لجمهوره من الفرس أن «الصوف الدقيق الذي يصدر إلى بلاد العجم والمسمى الصوف المصري، كله من الصعيد الأعلى، لأنهم لا ينتجون الصوف بمدينة مصر نفسها.»

(*) ورد في النص الإنكليزي أنه عيد الأضحى. لكن الأضحى هو عيد الحج، ويكون بعد رمضان بشهرين وعشرة أيام، أي في العاشر من ذي الحجة (المترجم).

وفي مدينة قوص ذات «الأسوار المحصنة وبساتين التمر والرمان» مكث هو وأصحابه (ومنهم شقيقه) عشرين يوماً لأنهم «لم يستطيعوا تقرير» ما إذا كانوا سيأخذون طريق البر أو النهر. وقرروا أخيراً الذهاب عن طريق النهر وتوجهوا نحو أسوان.

تمثل أسوان الثغر الفاطمي في الجنوب الأقصى في المنطقة. فإلى الجنوب قليلاً منها تبدأ مقاطعة النوبة وهي «ولاية أهلها جميعاً نصارى».. وسبق أن أوردنا في مكان سابق أن ناصراً قال إن ملك النوبة «يرسل الهدايا باستمرار إلى الخليفة في مصر وعقد معه المعاهدات بحيث لا يدخل الجنود المصريون أراضيه ويؤذون السكان.» لكن أسوان مدينة محصنة جداً ضد الهجمات من جهة الجنوب، وبها جيش دائم للدفاع عنها. ولبثوا في أسوان واحداً وعشرين يوماً مرتاحين على ما يبدو في جزيرة وسط النيل، مقابل المدينة، كأنها حديقة، فيها نخيل وزيتون وأشجار أخرى وزرع كثير، ويروى زرعها بالسواقي. وإلى جانب استمتاعهم بالراحة في هذه الحديقة الكبيرة، كانوا بانتظار وصول القافلة التالية عبر الصحراء الفاصلة بين البحر الأحمر والنيل على الجمال ليستأجروها ويذهبوا بها وهي راجعة. وتعرّف ناصر خسرو خلال أيام انتظاره للقافلة، على رجل تقي «من أسوان يعرف شيئاً من علم المنطق» اسمه أبو عبد الله محمد بن فليج. وكان هذا الرجل على معرفة أيضاً بالجمال، لأن ناصر خسرو طلب مساعدته في اكتراء جمل، ونجحا في ذلك، فاستأجر جملاً بدينار ونصف الدينار. وقد سجل ناصر امتنانه للطف هذا الرجل ولرسالة التوصية التي كتبها له لتقديمها عندما يصل إلى الطرف الآخر من الصحراء.

ومن ثُمَّ أصبح في الطريق في نهاية الأمر، وبينما كان يعبر الصحراء، أصبح اهتمام ناصر العلمي بمصادر تمويل المياه والآبار اهتماماً شخصياً، وقدرات الجمال التي تؤكد تقديره لخلق الله. وعلى مسافة قصيرة من أسوان. توقفوا في مكان حُفِرَ فيه بئر «يخرج منه ماء كثير، ولكنه ليس عذباً.» عذب أم لا لا بأس فليس في الأيام الخمسة التالية من السفر ماء («لا يمكنك الوقوف في أي مكان»)، ولذلك كان كل واحد من المسافرين يحمل قربة ماء لنفسه. ويبدو أن الأيام الخمسة المبرمجة امتدت لتصبح سبعة قبل وصولهم إلى محطة الماء التالية، وكانت عبارة عن جبل صخري له مدخلان، ربما كهفان، يجري الماء بداخلهما. كان الماء عذباً لكن المداخل كانت ضيقة، كما يكتب ناصر، بحيث لا تساعد على دخول الجمال للشرب منها، ولذلك كان على أحدهم الدخول لإحضار الماء للجمال التي لم تأكل ولم تشرب لمدة أيام سبعة. وخلال هذه الأيام السبعة من السفر في الصحراء، كانوا يرتحلون ليل نهار ما عدا بضع ساعات للراحة، «من الوقت الذي تشتد فيه حرارة الشمس حتى صلاة العصر.» ولاحظ «كأن الإبل تعلم أنها إن أبطأت ماتت عطشاً، فهي تسير من تلقاء نفسها ناحية المشرق في هذه الصحارى حيث لا أثر أو علامة تدل على الطريق.» (سفر نامه، ٦٥)

واستغرقت الرحلة إلى شاطئ البحر الأحمر خمسة عشر يوماً. وتعود مدينة عيذاب الواقعة على شاطئ البحر وسكانها خمسئة، إلى الخليفة الفاطمي وفيها تُحصِّل المكوس على ما في السفن الوافدة. وكانت الجمال تذهب وتأتي عبر الصحراء بشكل متكرر بين عيذاب وأسوان تحمل البضائع في كلا الاتجاهين. وكان خلال فترة انتظاره في

الميناء لعبور البحر الأحمر، أن اتصل ناصر بالناس الذين ذكرهم سابقاً على أنهم من البجة الذين عانوا من غارات متكررة بقصد تجارة العبيد من قبل «المسلمين وغيرهم.»

وخلال الأيام المضنية في انتظار الريح المناسبة للإبحار، طلب الناس من ناصر أن يكون خطيبهم فلم يردهم، وخطب لهم تلك المدة حتى أتى الموسم وتغيّرت الريح وصار بإمكان السفينة الإبحار شمالاً إلى جدة.»

كانت الخطبة ستكسبه القليل من المال، لكن من الغرابة أنه يدوّن بعد كل تلك الأشهر «أن كل ما معه قد أنفقه». ويعدّ الفقر الذي عاناه ناصر في رحلته من القاهرة إلى موطنه (والذي يذكره هنا وفي أمكنة لاحقة) واحداً من أكثر المعضلات خطورة في رحلته. فإذا ما كان يرتحل في خدمة الخليفة الفاطمي، فلماذا يفقد أمواله بمثل هذه السرعة؟ والحل الذي يجده في كل مرة يعتمد على حذقه وفطنته، لكن من المدهش أن يكون مضطراً لذلك. ولذلك، ومن أجل مواجهة حاجته للتمويل، قام ناصر «مضطراً» على تسليم الرسالة التي أعطاها له محمد بن فليج، و تعجب من كرم ردة الفعل. «لقد أظهر الرجل كل طيبه وقال: إن له والله لدي أشياء كثيرة، وإني معطيك ما تريد وأعطني صكاً به.» وتعجب ناصر من لطف محمد بن فليج هذا، وهو لطف أظهره من غير سابقة منه إليه.

«ولو كنت رجلاً دنيئاً واستحللت لنفسي أن آخذ لأخذت بهذه الورقة أشياء كثيرة. وقد أخذت منه مئة منّ من الدقيق، وهو مقدار كبير هناك». ووقع الورقة للرجل الذي أرسلها إلى أسوان. «وقبل رحيلي من عيذاب ورد خطاب من محمد فليج لوكيله يقول فيه: أعط ناصراً كل ما يريد مهما تكن قيمته مما لي عندك؛ وإذا أراد فأعطه من مالك وأنا

أعطيك عوضاً عنه. فقد قال أمير المؤمنين علي بن أبي طالب صوات الله عليه: المؤمن لا يكون محتشماً ولا مغتنماً. » ووجد ناصر، الذي تأثّر بحق بالثقة والكرم الذي انهال عليه، وجد في ذلك درساً أخلاقياً، فقال موضحاً: «وقد كتبت هذا الخبر حتى يعرف القارئ أن الرجل يعتمد علي الرجل، وأن الكرم في كل مكان، وأن أهله كانوا وسيكونون دائماً. » (سفرنامه، ٦٧).

وعندما أبحرت السفينة في نهاية الأمر، عبر البحر نحو شبه جزيرة العرب، وصلت إلى ميناء جدة، وهي مدينة كبيرة لها سور حصين تقع على شاطىء البحر وبها ٥٠٠٠ من السكان. وذهب ناصر لرؤية صديقه أمير جدة، الذي صدف أنه أمير المدينة أيضاً، تاج المعالي بن أبي الفتوح، الذي هو ذلك الأمير الذي اصطحبه إلى مصر في الحجة السابقة على الأرجح. «فأكرم وفادتي وأعفاني مما كان يجب عليّ من المكس ولم يطلبه. » وساعده الأمير أيضاً بالكتابة إلى أمير مكة يقول عنه «هذا رجل عالم فلا يجوز أن يؤخذ منه شيء». وهكذا، نرى على طول الرحلة أثراً يدل على حظوة ناصر ومكانته الرفيعة في الهرمية الفاطمية الحاكمة.

وصف مكة والكعبة

في حين نجد القدس مدينة تقع على هضبة وسط سهل، والقاهرة ترتفع على قطعة مرتفعة من البر وتحيط بها مياه النيل من جميع الجهات، فإن مكة مدينة «تقع بين جبال عالية، ولا تُرى من بعيد، من أي جانب يقصدها السائر. » ويقدر ناصر خسرو عدد السكان بحوالي ٢٠٠٠ ساكن إضافة إلى ٥٠٠ من الغرباء والمجاورين (الحجاج الذين يقيمون قرب مكان مقدس

لفترة طويلة). ومساحة المدينة نفسها متواضعة لا تتعدى «رمية سهمين في مثلها». والنقطة المركزية فيها هي الكعبة وهي «متوضعة وسط المسجد الحرام، الذي هو وسط مدينة مكة».

ويكتب ناصر خسرو واصفاً المركز المادي للدين والحج، الكعبة، بأنه هيكل مستطيل متوضع طولياً على محور شمالي- جنوبي، وله أربعة أركان وأربعة جدران وسقف وباب. ويذكر أن الباب يتجه جهة الشرق. وثلاثة من الأركان الأربعة تسمى بأسماء الجهات التي تتجه نحوها (الركن العراقي، واليمني والشامي)، بينما يسمى الرابع باسم ركن الحجر الأسود. ويقول إن الحجر الأسود مركب على زاوية الحائط ضمن حجر كبير، «بحيث إذا وقف رجل طويل القامة يكن مقابلاً لصدره.» وتسمى المسافة ما بين الحجر الأسود وباب الكعبة بالملتزم. ويرتفع باب الكعبة عن الأرض بضعة أقدام، «بحيث إذا وقف رجل مديد القامة على الأرض يصل إلى عتبته.» وعندما يحين وقت فتح الباب، يضعون سلماً صُنِعَ من الخشب «يتسع لعشرة رجال» يصعدون عليه وينزلون بعضهم بجانب بعض. ويدوّن تفاصيل تتعلق بالباب فيقول إنه مصنوع من خشب الساج، له مصراعان، وارتفاعه حوالي ١٢ قدماً، وعليه كتابات منقوشة بالذهب والفضة. وله حلقتان من الفضة كبيرتان أُرسلتا من غزنة (وهي تفاصيل يعلم أنها ستهم قراءه في إيران الشرقية)، وقد رُكبتا في مصراعيه للزينة بحيث لا تصل إليهما يد إنسان. ومن تحتهما حلقتان أخريان من الفضة، أصغر حجماً، وموضوعتان بحيث تصل اليد إليهما وتستعملان لفتح الباب.

وتغطى الكعبة بكسوة مزينة بشرائط مزركشة نسجت بخيوط من

ذهب. ويقول إن قماش الكسوة هو أبيض[٢]، وفيه محرابان ملونان ومزينان يقسمان الكسوة إلى ثلاثة أقسام متساوية. وكان هذه النسيج المزين والمزركش هو ما كان ناصر يأتي به إلى مكة عدة مرات من مصانع النسيج ومشاغل الزركشة الفاطمية.

والصلاة داخل الكعبة ذاتها أمر مثير للسعادة على نحو خاص. ويعلق ناصر بأن المرء يواجه من الداخل الباب عموماً، «ولو أن أية جهة أخرى تعتبر مقبولة أيضاً.» وهذا الأمر هو كذلك لأن الكعبة هي المركز المقدس وكل الجهات تعد من ناحية عملية مشرفة على الخارج.

ويكتب ناصر أن هناك أربعة أبنية داخل أسوار المسجد الحرام: الكعبة، وبئر زمزم، ومكان يسمى سقاية الحجاج، وبناء آخر مستطيل يسمى خزانة الزيت (به الزيت والشمع والقناديل). أما مقام إبراهيم فهو «حجرعليه آثار قدمي إبراهيم عليه السلام»، وقد رُكّب في حجر آخر وعليه غلاف مربع الشكل من الخشب، و«هو في غاية الدقة». ويعلق أنه من باب الحيطة، أُحكم ربط الغلاف الخشبي الجميل بسلاسل إلى الحجر من الجانبين بحيث «لا يستطيع أحد أن يلمس الحجر.»

كان ناصر خسرو قد وصل مكة في اليوم الذي سبق أول شهر رجب، شهر العمرة، «وهو موسم عظيم مثل عيد رمضان ووقت الحج». وقد حضر خلق كثير من الحجاز المجاورة واليمن لأداء طقوس العمرة. ولاحظ أنه لأن «طريقهم قريب وسهل، يأتون إلى مكة ثلاث مرات كل سنة، وكجزء من الاحتفالات الرئيسية لشهر رجب يجري فتح باب الكعبة كل يوم في هذا الشهر منذ شروق الشمس. وهذا احتفال خاص جداً لأن الباب لا يُفتح في بقية الأشهر، حتى في رمضان، إلا لبضعة أيام في الأسبوع،

وقد لا يُفتح على الإطلاق. ويندفع المصلون داخل الكعبة لأداء صلواتهم.

«امتازت قبيلة من العرب تسمى بني شيبة، بحفظ مفتاح باب الكعبة، وهم خدمها وكان لهم خلع ومشاهدات من سلطان مصر. ولهم رئيس بيده المفتاح. وحين يجيء يصاحبه خمسة أو ستة أفراد، وحين يصلون ينضم إليهم عشرة من الحجاج فيرفعون السلم الذي قدمنا وصفه ويضعونه أمام الباب، فيصعد هذا الشيخ ويقف على العتبة، ويصعد بعده رجلان ويرفعان الستاروالديباج الأصفر، يمسك كل منهما طرفاً منه بحيث يحجب الشيخ وهو يفتح الباب.

يفتح الشيخ القفل، وينزعة من الحلق، بينما الحجاج وقوف أمام الكعبة وحتى يفتح الباب يرفعون أيديهم بالدعاء، فيعرف كل من يسمع صوتهم بمكة أن باب الكعبة قد فُتح، فيرفع الناس جميعاً أصواتهم عالياً ويدعون ربهم، وتحدث جلجلة عظيمة بالبلد. ثم يدخل الشيخ، بينما الرجلان يمسكان الستار، ويصلي ركعتين. ثم يعود فيفتح الباب على مصراعيه، ويقف على العتبة، ويقرأ الخطبة بصوت مرتفع، ويصلي على رسول الله عليه الصلوات والسلام وعلى آل بيته، ثم يقف الشيخ وأصحابه على جانبي باب الكعبة، بينما يأخذ الحجاج بالصعود ودخول الكعبة، فيصلي كل منهم ركعتين ثم يخرج، ويدوم ذلك إلى منتصف النهار.» (سفرنامه، ٧٩- ٨٠)

وانسجاماً مع طبيعته، يلتفت ناصر خسرو مدققاً حول الكعبة، والناس يصلّون فيذكر أنه «أحصى الناس في وقت كانت فيه الكعبة ممتلئة، حتى لم يكن بها مكان لداخل، فكانوا ٧٢٠.»

معنى الحج

بدأت رحلة ناصر الكبرى كاستجابة لاعتناقه الدراماتيكي للمذهب الإسماعيلي من الإسلام. وهو يخبرنا في كتابه «سفرنامه» كيف أنه انطلق، بعد رؤيته للحلم الذي أيقظه روحياً ورأى فيه شخصاً ذكراً يشير إلى مكة، وأعلن عن نيّته في الذهاب إلى الحج. إنه يخبرنا أيضاً عن الطبيعة المادية للحج، وعن أشهر السفر الشاقة، والانتظار الممل لتجمع القوافل في الواحات، ومخاطر قطاع الطرق والجفاف والمجاعة. كما يفصّل الطقوس: الأماكن الأربعة لوضع لباس الإحرام وكم مرة تفتح الأبواب إلى الكعبة نفسها. وهكذا تعطينا «السفرنامه» تدويناً وتوصيات لكيفية القيام فعلياً بالمتطلبات الظاهرية للحج.

لكن التقوى الظاهرية (أو العلنية)، بالنسبة لناصر خسرو، هي شيء يقرب من انتهاك المقدسات، أي قريبة من الأمور المستكرهة والمجوجة، لأنه يرى أن أية فريضة لا تتحقق بشكل صحيح ما لم يفهم المؤمن معنى الفعل الذي يمارسه. فهو يكتب في «خوان إخوان» أن الفرائض الدينية للشريعة قد «حُددت من أجل تلك الأشياء التي تكمن فيها.» (خوان إخوان، ٢٨٢). وقد علَّمَ إلى جانب رجال دين إسماعيليين آخرين، ضرورة كلا الظاهر والباطن، أي أن الدين الحقيقي يستوجب القيام بكلا الجانبين الظاهري والباطني. والأفعال المطلوبة يجب ممارستها، لكنها لا تصبح صالحة ما لم تقترن بفهم المعنى الباطني لكل حركة. وبالمثل، مهما كان فهم المرء لمعاني أفعال الدين دقيقاً ومتقدماً، فإن ذلك لا يعفي المؤمن من ضرورة ممارستها. ويقوم كل من الظاهر والباطن بدعم الواحد للآخر بشكل مستمر وبطريقة جدلية خلاّقة، وكل منهما يعمّق تجربة الآخر.

تقدم كتب ناصر خسرو الفلسفية والشعرية الكثير من النصوص التي تؤوّل الظواهر الدينية. ويتضمّن كتاب «وجهَ- دين»، على سبيل المثال، فصلاً كاملاً مخصصاً للمعني الباطني للحج، والذي منه نقتطف القسم التالي وفيه يقايس مشابهات بين أفعال الحج الخارجية المادية والرحلة الروحانية للمريد الإسماعيلي لمعرفة الإمام (وجهَ- دين، ٢٦٢-٢٦٦). وحتى فعل «يحجُ»، يحمل، بالنسبة لناصر، مضموناً أعمق من مجرد الذهاب إلى مكان محدد مادياً كمكة؛ إنه الذهاب باتجاه شيء ما عن تفكير، وليس اندفاعاً. إنه القيام بمداولات تأملية وتفكير واعٍ متجنباً كل أشكال التسرع والعجلة في أفعال المرء؛ وهو السير باتجاه الأهداف بالعقل وليس بالعاطفة اللامبالية،، كالعادة البهيمية.

والكعبة ليست مجرد نقطة تمركز للحج، والحجاج يرتحلون إليها من جميع الجهات. إنها نقطة تمركز للصلوات الدينية التي يؤديها المسلمون في أي وقت وفي أيِّ مكان من العالم. فكل صلاة يؤديها المؤمن تكون وكامل جسمه متجه باتجاه مكة والكعبة. ويبيّن ناصر خسرو أن أولئك الذين يصلون ضمن المسجد الكبير وحرمه المبني حول الكعبة يستطيعون بالفعل الاتجاه بأي من الجهات الأربع الرئيسية عندما يصلون، أمّا البعيدون عنها فإنهم بحاجة إلى محراب في جدار مسجدهم يحدد اتجاه مكة الصحيح. ومن هنا يستقي مشابهته للصلاة بالحج. أي أن الإنسان يولّي وجهه في الصلاة باتجاه بيت الله الحرام، وفي الحج يرتحل وهو متجه بشكل دائم، عبر مسافات زمنية طويلة، باتجاه البيت المقدس.

وهكذا، في حين إن صلاة أي مسلم تتوجه روحانياً باتجاه الله في مطلق الأحوال، فإن توجه المؤمن باتجاه الكعبة هو توجه جسدي. أما

بالنسبة للمتعبد الإسماعيلي، الذي يتوجه باتجاه القبلة على أية حال، فإن هذا التوجه يكون روحانياً من خلال الإمام. ويكتب ناصر قائلاً إن الإمام، باعتباره مركز العبادة بالنسبة للمؤمن الإسماعيلي، يطابق رمزياً بهذا الشكل البيت الحرام نفسه. ويطابق الداعي المحراب في الحائط، أي الجهة التي نتوجه إليها؛ فكما أن المحراب يتجه باتجاه المسجد الحرام، كذلك يتجه الداعي باتجاه الإمام. ومن يستمع للداعي يتلقى ما يتلقاه من الإمام. فعندما نكون بعيدين عن الكعبة، نكون بحاجة إلى محراب ليشير إلى الجهة، لكن هذه الحاجة تختفي عندما نكون في جوار الكعبة. بهذه المطابقة، عندما يصل المؤمن الإسماعيلي إلى مستوى روحاني حيث يصبح على اتصال بعلم الإمام، أي «حيث يصب الإمام علمه عليه»، لن يعود مضطراً لاتباع الحجج والدعاة، الشخصيات الرفيعة المستوى في الدعوة الإسماعيلية.

لقد وصلنا من خلال الحديث أن الكعبة على الأرض تطابق، كما يكتب ناصر، البيت المعمور في السماء، وأن طواف الحجاج حول الكعبة يطابق طواف الملائكة حول البيت السماوي. ويشرح أن تأويل هذا الحديث هو أن السماء تطابق مستوى الإمام ، بمعنى أن كل أجسام المخلوقات تقع ما دون السموات بينما تقع الأنفس البشرية كلها ما دون الإمام. وكما أن الملكيات الفردية المادية للناس تكون مخبأة داخل بيوتهم، وكذلك فإن الملكية الروحانية للإمام، أي علم الحقيقة، مخبأة داخل بيت الإمام. وفعل الارتحال الجسدي إلى الكعبة يتطلب المؤن وأثقالاً كثيرة. والمشابهة الروحانية للمؤن هي العلم، وأشكال الانتقال موجودة في أشخاص الحجج والدعاة. ومحطات الطريق إلى مكة تشير إلى محطات العلم الذي يكتسبه المؤمن من خلال قيامه بالفعل وتحصيل العلم.

وكل مرة يغادر الحاج إحدى المحطات (دلالة على منزله وحالته الراهنة)، تطابق رفضه للدين المزيف في سبيل الوصول إلى درب الحقيقة. وهذه الوجهة، بالنسبة لناصر، هي «إمام الزمان، الذي هو بيت علم الله». وهكذا، نرى مرة أخرى أنه في حين تمثل الكعبة الهدف المادي لجميع المسلمين، فإن الإمام وعلمه هما في الحقيقة الهدف الروحاني للمسلم الإسماعيلي.

هناك أربعة أمكنة وقوف (مواقيت) لتبديل ثياب الحاج بلباس الإحرام على الطريق إلى الكعبة. وتطابق هذه الأمكنة الحجج الأربعة الذين لا يغادرون جانب الإمام أبداً، ويعملون على تلقي العلم من الإمام ونقله إلى عامة الناس. وليس بمقدور أحد الوصول إلى مرتبة تلقي الكلمات من الإمام، كما يرى ناصر، إلا من خلال واحد من أولئك الحجج الأربعة، تماماً كما إن كل من يرغب بالوصول إلى الكعبة عليه المرور بواحدة من تلك المواقيت.

ويعرّف ناصر خسرو فعل «الإحرام» بأنه «أن يلبس المرء لباساً غير مخيط، ويكشف رأسه، ولا يقرب النساء»[٣] وهذا يطابق المرحلة عندما يصل المؤمن إلى الإمام حيث عليه ألا يتكلم مع آخر، الأمر الذي يشير إلى أنه وضع جانباً معتقداته الخاصة قبل وصوله إلى حضرة الإمام. ويشير رأسه الحاسر إلى أنه «لايبقى شيء مستوراً»، أي أنه لا يخفي أي شيء أو يتمسك به. وطرح اللباس اليومي يمثل علاقة الجسم والنفس . «أشكال الجسم هي إشارة على معتقدات النفس». وهناك لحظة، بين نزع اللباس المعتاد وارتداء اللباس المخصص، تكون فيه المعتقدات مكشوفة ومعرضة للطعن. لكن بما أن «العُري يجب أن يُستر»، فإن

اللباس الجديد هو الذي سيفي بالغرض. وهكذا، فإن ارتداء اللباس الجديد يتصل بالفعل التوأم لممارسة شعائر الدين الظاهرية بإخلاص والطموح لفهم أهميتها الباطنية. ويقوم الحاج أثناء الوضوء بصب الماء على نفسه، وهذا يعني، طبقاً لناصر، أنه يقبل العلم الواضح ويغسل نفسه به. ثم يصلي ركعتين، الأمر الذي يدل على أنه يشهد بصحة مكانة [حد] كُلٍّ من الإمام ونائبه، الحجة.

وما إن يتم الحاج التحضيرات الجسدية والعقلية حتى تصبح أفعال بعينها محرّمة عليه، لأنه دخل الآن في حالة من التكريس. وتشمل هذه الأفعال الصيد أو قتل أي شيء، والعلاقة الجنسية، وقطع الأشجار، وقص الأظافر، وحك المرء لنفسه، أو إزالة القمل. وطبقاً لناصر خسرو، في تحريم هذه الأفعال مشابهة بالتحريم المفروض على المؤمن الذي يصل إلى الحضرة الإمامية، كقطع العهود والتصريحات، وطلب المغفرة، والسعي للعتق، والتزلف لشخص ما واعتباره ولياً له، وهزيمة شخص في مجادلة(٤).

ويقدم ناصر خسرو بعد ذلك تأويل الطقوس المتعلقة بالكعبة. فالدخول إلى المسجد من خلال النبي دلالة على إقرار المؤمن بأنه لايستطيع الوصول إلى الإمام إلا من خلال طاعة اللاحق (لقب آخر للحجة). والحجر الأسود يشابه مركز الإمام كأساس، واقتراب الحاج من الحجر الأسود يدل على خضوعه لحدٍّ الأساس. وطواف الكعبة سبع مرات إشارة إلى قبول المؤمن بمستوى الأئمة السبعة الأوائل. وعندما يدور حول البيت، يراه بكامله وبزواياه الأربع، وهو ما يشير إلى رؤية الحجج الأربعة الذين من خلالهم يصل المرء إلى معرفة الإمام(٥).

ويغادر الحاج المسجد خارجاً إلى جبلي الصفا والمروة. والسعي

بينهما سبع مرات إشارة إلى مرور المؤمن بين اللواحق وبين مقامه، من خلال تأمّل اللواحق على مستوى الأئمة السبعة الأوائل. والجري بين الجبلين إشارة إلى جهاد المؤمن لفتح نفسه على مستويات الفهم الأعلى، وإتمام ذلك مؤشر على نهاية الطقس وتغيّر روحاني في المكانة. ودلالة على هذا التغيير، يقوم الحاج عندئذ بتغطية رأسه «إشارة إلى اللحظة عندما يمر المؤمن بما هو فوقه، فيجد إمام الزمان فوقه في مستواه الخاص، وهو الذي يأمره بإخفاء مستواه عمّا هو ليس بجدير به.»

وبخروجه من حالة الطهارة للإحرام، يصبح مشروعاً للحاج القيام بالأفعال التي حرّمها عليه «الإحرام». ويعني ذلك، بالنسبة لناصر خسرو، أنه عندما يحقق المؤمن ما هو مطلوب منه، يصبح مفروضاً عليه دعوة الآخرين إلى المستويات الأعلى. وينتقل التركيز الآن من الطهارة الظاهرة إلى الطهارة الباطنة، ويعود المؤمن إلى العالم الدنيوي وهو محمّل بمسؤولية إضافية هي تعليم الآخرين. ثم يقوم بعد ذلك بارتداء ملابسه العادية مرة أخرى، وذلك انسجاماً مع الأمر الذي يحضه على الالتزام بالحالات الظاهرة والباطنة التي ستجابهه الآن. وهذا يعني القول إنه بما أن التحول الباطني أصبح مأموناً، فإن المؤمن مُسلّح الآن بما يساعده على دمج الظاهر بالباطن، والمادي بالروحاني، وجوانب الدين في طريقة للحياة مركبة ومتوازنة له أو لها.

وهنا يُنهي ناصر خسرو هذا الفصل المتعلق بالأهمية الباطنية للحج بالقول إنه قد شرح، بفضل الله وكرمه، المعاني الكامنة وراء العبارات والطقوس المفروضة في الحج واحدة واحدة.

ويؤكد ناصر في أشعاره أيضاً أهمية التوازن بين الظاهر والباطن،

حيث يُجيز لنفسه، بالطبع، المزيد من التعابير العاطفية. ويوجه في إحدى قصائده أصبع الاتهام إلى المنافقين الذين يمارسون الفرائض الدينية لكنهم لا يعدّلون حياتهم ليعيشوا حياة أخلاقية. مثل هذا الشخص هو، بالنسبة له، رجل متديّن على مستوى سطحي، أي المستوى الظاهري. وفي الأبيات التالية يعلن أن الغش في التعاملات التجارية لن يمحوه الوضوء بماء زمزم. ويحذّر التاجر من أن بيعه للكتان بسعر الحرير والتطفيف في المقاييس هي أمور لا تخفى على الله.

ويرى ناصر أن أعمال العبادة يجب أن تنعكس أخلاقياً في أعمال العيش اليومية.

«أنت، يا مَنْ غسلت وجهك ورأسك بماء زمزم،
اجعل الحج كالرجال، وارجع دون حذر،
فأنت قد جاهدت لأكثر من أربعين عاماً، وأُعْطيتَ القليل،
لكنك لم تعط نفسك شيئاً أقل من ذلك.
لقد لجأت إلى كافة أشكال الحيل،
قمت ببيع الثياب الرخيصة بسعر الحرير.
متى سيتم غسل جميع ذنوبك الآن؟
لا تدعْ ولعك الفاسد بالدنيا يسيطر عليك.
فليس هناك من شك أبداً بأن كفتي الميزان لن ينظفهما ماء زمزم.
وبينما تخفي ما تفعله بهما حتى عن نفسك،
إلا أنه لا يوجد مثل هذا الغموض أمام نظر الله.»

(الديوان، ١٣٠: ١-٤، ٨-٩)

ويكرس ناصر واحدة من أشهر قصائده لعرض فهم الأهمية

الروحانية الباطنة للحج. ونجد في هذه القصيدة قافلة قد عادت لتوها من الحج إلى مكة والحجاج يتلقون الترحيب والتهاني لإتمامهم رحلتهم الشاقة. ويخرج ناصر للتسليم عليهم والترحيب بهم، ويعثر على صديق جيد بين جمهور العائدين. ويكشف صديقه عبر سلسلة من الأسئلة ويلومه لممارسته للحج من ناحية سطحية فقط مكتفياً بالشكليات المجردة. وليس لنا أن نأمل سوى أن صداقتهما قد تجاوزت نقده اللاذع، والذي اعترف به بقوله «ربما تخطيت حدودي.»

«وصل الحجيج بكامل الشرف والاحترام،
ممتنين للطف الله ورحمته.
لقد نجوا من مشاق الحجاز وعنائه،
ونجوا من جهنم وعقابها المؤلم.
وكانوا قد وصلوا إلى مكة من عرفات،
وجهروا بنداء الحاج، "لبيك اللهم".
وما إن أتموا الحج وشعائره،
حتى عادوا إلى أوطانهم آمنين سالمين.
خرجت للقائهم بعض الوقت،
لكن ربما تخطيت حدودي.
كان بين الرحالة في القافلة
صديق عزيز علي كريم ومخلص.
سألته، أخبرني كيف تدبرت أمر القيام
بهذه الرحلة المرعبة والصعبة.
فقد كانت أفكاري معك دوماً حتى عودتك،

ولم يكن لي من صاحب سوى الحزن.
وأناسعيد أنك أكملت الحج،
إذ لا مثيل لك في كل الأرض!
أخبرني من فضلك كيف أظهرت احترامك
للحرم المعظم نفسه.
وعندما أردت لبس ثياب الحج،
ما هي النوايا الباطنية التي أعلنتها في تلك اللحظة؟
هل عاهدت نفسك على تحريم كل ما لا يناسبنا ؟
قال: لا . قلت: هل قلت لبيك اللهم،
بكامل الفهم والتقدير؟
هل سمعت نداء الله، وهل لبيته بعد ذلك
كما فعل موسى؟
قال: لا . قلت له: عندما كنت واقفاً في عرفات
قريباً من الله، هل أصبحت عارفاً لله ومنكراً للذات؟
هل وصلك نسيم العلم؟
قال: لا . قلت له: عندما ضحيت بالشاة لصالح
السجناء والأيتام، هل شعرت أن نفسك هي ضمن ذلك أولاً ،
ثم رأيتها مساوية لعملية قتل نفسك الشهوانية؟
قال: لا . قلت له: عندما مشيت في المسجد الحرام
كأهل الكهف والرقيم[٦]، هل كنت آمناً من شر نفسك
الشهوانية، وحزن الفراق، وعقاب جهنم؟

قال: لا. قلت له: عندما كنت ترمي الحجارة على الشيطان
الرجيم، هل رميت من نفسك كل الأفعال والعادات التي
تستحق اللوم وتخلصت منها؟
قال: لا. قلت له: عندما ذهبت للصلاة في مقام إبراهيم،
هل سلمت نفسك الباطنة لله بصدق وإيمان ويقين مطلق؟
قال: لا. قلت له: عندما حان وقت الطواف، الذي ركضت
فيه خبباً كنعامة، هل فكرت بالملائكة الذين يطوفون حول العرش الإلهي؟
قال: لا. قلت له: عندما سعيت بين الصفا والمروة، هل رأيت
العالمين الاثنين داخل طهارتك وتحرر قلبك من الجنة والنار معاً؟
قال: لا. قلت له: الآن وقد رجعت، هل قلبك
يقطر دماً بسبب فراقه للكعبة؟
هل أعددت قبراً هناك لنفسك الشهوانية،
كأنك تحولت الآن إلى عظام متحلله؟
قال: كل ما قلته حول ذلك، لم أعلم الصح من الخطأ.
فقلت: في هذه الحال يا صديقي، لم تمارس أي حج،
فأنت لم تصبح ساكناً في مقام اعتزال النفس.
أنت ذهبت إلى مكة فقط، ورأيتها وعدت،
واشتريت مشقة الصحراء بالفضة.
بعد ذلك، إذا ما أردت القيام بالحج فعلاً،
فاذهب عندئذ وافعل ما علمتك إياه.»

(الديوان، ٤١)

العودة إلى الوطن

يرى ناصر خسرو في النهاية أن الحج إلى مكان مادي طبيعي في هذا العالم يجب أن يحمل مطابقة رمزية مع رحلة أكبر للنفس في عالم الدين. ويعرف الإسلام بالنسبة للمؤمنين به بأنه الصراط المستقيم، أي الطريق الوسطى بين طريقين متطرفين، كتلك التي بين الزهد والحرص على الدنيا. فيتوجه شاعرنا بالسؤال:

«إلى متى ستبقى مجانباً الطريق، يميناً ويساراً؟
لماذا لاتسافر بشكل مستقيم مع هذه القافلة؟»

(الديوان، ٧:٢٣)

ويبقى لصورة هذه الرحلة والزاد اللازم للقيام بها صدىً يتردد في كامل أعمال ناصر خسرو. بل إنه يُسمي واحداً من أعماله الدينية الرئيسية، «زاد المسافرين»، وهو عمل مدحه في مكان آخر باعتباره واحداً من أدق الأمثلة على نثره:

«زاد المسافرين هو واحد من كنوزي،
وأنا أكتب النثر بمثل ذاك، والشعر بمثل هذا».

(الديوان، ١٧٧ : ٥٦)

حتى أيام المرء وسنوات حياته هي عبارة عن رحلة طريق يجب طرقه للعودة إلى الوطن الروحاني. ويجب مقاربة أشياء هذا العالم بحذر، نختارها بحكمة ونطبقها بطريقة خلاّقة من أجل إعداد الزاد للرحلة الروحانية.

«هذا العالم هو بازارك، ابحث فيهي عن كل احتياجاتك.
ولاترجع فارغ اليدين من البازار.
فإذا ما وقعت مريضاً ولم تستطع مغادرة فراشك،

فلن تجد طريقك إلى البازار مرة ثانية أبداً.»

(الديوان، ١٨٠: ٥١- ٥٢)

أنهى ناصر خسرو إقامته كمجاور والتي دامت ستة أشهر مباشرة عقب إتمامه للحج الأكبر سنة ٤٤٣/ ١٠٥١. وفي التاسع من ذي الحجة، «وبعد مغادرة الخطيب لعرفات»، سار ناصر متبعاً الحشود إلى المشعر الحرام، ويسمونه المزدلفة، وأمضى الليل هناك. «والعادة أن يقضي الحجاج هذه الليلة، وهي ليلة العيد، هناك، حيث يصلون الفجر، وعند طلوع الشمس يتوجهون إلى منى حيث يضحون..» ويقضي اليوم العاشر في منى حيث يجري رمي حجارة الرجم على ثلاث صخرات كبار ترمز إلى الشيطان، وهو عمل يصفه على أنه «من أعمال النوافل مرتبط بالحج». وفي الثاني عشر من ذي الحجة، يغادر منى كل من عزم العودة إلى بلاده، وبعضهم يعود إلى مكة للبقاء فترة أخرى. وهكذا، «بعد إتمام الحج استأجرت جملاً من أعرابي لأذهب إلى الإحساء، وقيل لهم إنهم يبلغونها من مكة في ثلاثة عشر يوماً، وقد ودعت بيت الله.»

الهوامش

١ – سفرنامه ، ص٦٠ ، حاشية ٢٣ .

٢ – انظر الفصل الثامن أعلاه .

٣ – تقرأ « نا دوختا » على أنها « دوختا » ، انظر السطر ١٣ من الصفحة ذاتها .

٤ – جاءت هذه السلسة من التحريمات على المؤمن من قبل ناصر خسرو قبيل طلب الإمام إجراء دراسة كاملة للفقه الإسماعيلي الفاطمي .

٥ – بخصوص المرتبة العليا لهؤلاء ، الحجج الأربعة ، انظر ، دفتري ، الإسماعيليون ، ص٢٢٩ .

٦ – أهل الكهف إشارة إلى قصة النيام السبعة في القرآن (١٨ : ٩ – ٢٦) ، التي تدور حول عدد من الشبان الذين أخفوا أنفسهم في كهف لتجنب الاضطهاد الديني . والرقيم هو لوح من الرصاص دوّن عليه أعمال هؤلاء الفتية وأسماءهم .

الفصل العاشر

العودة إلى الوطن

«إنّنا نغدو ونروح في الحياة، إلى أن تحين الغدوة التي لا عودة منها.»
(سفرنامه، ١٠٤)

ليس من الواضح متى حدث ذلك. وناصر لا يذكر شيئاً عنه أثناء وجوده في مكة، لكنه، وخلال أشهر قليلة، يصبح في فاقة كاملة بحيث لا يستطيع استئجار جمل ولو بدينار واحد. وقد غادر هو وأخوه مكة مع بداية سنة ٤٤٣/ آيار ١٠٥١. وبحلول تموز، «لم يكن معي من شؤون الدنيا سوى سلتين من الكتب». فكيف وصل إلى هذه الحال؟

الشهران الفاصلان كانا مليئين «بالكثير من المشاق وتحمّل العناء والتعب العظيمين»، وهما في طريقهما إلى مدينة (الحسا) وهي المعروفة أيضاً (بالإحساء). وكانا قد استأجرا جملاً من جمال قافلة لعربي كانا يقود المجموعة حتى أوصلها إلى بلده جزع، حيث تأخرا في الإقامة هناك مدة خمسة عشر يوماً في انتظار «خفير» آخر يتولى قيادتهم في المرحلة التالية من الرحلة. وفي الطرق إلى جزع، توقفوا في بلدة صغيرة تدعى الطائف وبها «مسجد صغير». واجتازوا جبالاً وأراضي صخرية وقلاعاً محصنة وقرى.

لكن لا نرى أي أثر لفقره بعد. ومن باب تمضية الوقت، نرى ناصراً يُقحم شرحاً لدور الخفراء. فالقبائل العربية تحمي الأراضي التي ترعى بها ماشيتها ولا تسمح لأي غريب بالمرور بغير خفير. «فهم يمسكون كل من يدخل بغير خفير ويجردونه مما معه.» أخيراً، وبعد أسبوعين، وصل رئيس الأعراب الذي سافرا معه واتخذه ناصر وشقيقه خفيراً لهما. وبعد ارتحالهما بفترة مرّا بفترة عصيبة عندما قابلا «جماعة أخرى من الأعراب ظنوا أنهم لقوا صيداً (إذ إن كل أجنبي يرونه يُسمى صيداً).» فلما رأوا رئيسهم وهم يقتربون أُسقط في أيديهم «ومروا دون أن يقولوا كلمة.» وانقشع خوف ناصر بوضوح من خلال قوله: «ولولا أن رئيسهم معنا لأهلكونا بكل تأكيد.»

سبق لناصر أن عبَّر عن دهشته لقدرة الجمال على تمييز طريقها في صحراء لا أثر فيها يدل على الطريق. فهو يمتدح الناس في بلاد العرب الآن ويقول:

«ومضت ليال وأيام، ولم يبد في أي جهة أثر الطريق، إلا أنهم كانوا يسيرون بالغريزة. ومن العجيب أنهم كانوا يبلغون فجأة بئر ماء مع عدم وجود أي علامة» (سفرنامه، ٨٦).

وفي المحطة التالية، كان عليهم الانتظار زمناً قبل العثور على رجلين أخذوهما خفيرين لهما. وكان أجر كل واحد منهما عشرة دنانير. بهذه الطريقة سارا من قبيلة إلى أخرى «ووجدا في كل مكان خطراً وخوفاً.»

كانت الطريق صعبة للغاية ليس فيها سوى القليل من الطعام أو الماء. «وقد كان من هؤلاء العرب شيوخ في السبعين من عمرهم قالوا لي إنهم لم يذوقوا شيئاً غير لبن الإبل طوال حياتهم، إذ ليس في هذه

الصحراء غير علف فاسد تأكله الجمال، وكانوا يظنون أن العالم هكذا.»
عانى ناصر كثيراً من الطعام المحلي؛ ولم يستطع هذا الرحالة العالمي، الذي اختبر ثقافات وعادات أجنبية عديدة، التأقلم مع عالم البدو الأعراب بعد.

«فكان زملاؤنا في الطريق كلما رأوا ضباً قتلوه وأكلوه، وكانوا يحلبون لبن الجمال حيث وجد الأعراب. ولم أكن أستطيع أكل الضب أو شرب لبن الجمال. وفي كل جهة في الطريق شجر به ثمر في حجم حبة البسلة، فكنت أقنع بأكل حبات منها.»

(سفرنامه، ٨٤)

إلا أن الأسوأ كان سيأتي فيما بعد. فقد كان عليه، هو وشقيقه، المكوث لأربعة أشهر في بلدة فلج الخربة وسط الصحراء. كانت فلج منطقة مزدهرة سابقاً، إلا أنها في تلك الفترة لم تكن سوى منطقة خربة مقسمة بين حزبين من «اللصوص والمفسدين والجهلة»، اقتصر العمران فيها على نصف فرسخ في ميل عرضاً. وزراعتهم قليلة ولا يُنتجون إلا طعاماً قليلاً لأنفسهم لأنه «لم ير في الأشهر الأربعة التي أقامها في فلج خمسة أمنان من القمح في أي مكان.» وحتى تلك الكمية، كانت تقسم بحصص مقترة للغاية.

«ولقد لبثت بفلج هذه الأربعة أشهر في حالة ليس أصعب منها. لم يكن معي من شؤون الدنيا سوى سلتين من الكتب. والناس جياع وعراة وجهلاء، ويلتزمون حمل السيف والترس إذا ذهبوا للصلاة، ولا يشترون الكتب.»

(سفرنامه، ٨٥)

فهل كان رحالتنا فقيراً طوال تلك الرحلة ولم يقرّ بذلك؟ أم هل تعرض للسرقة ولم يذكر ذلك؟ لا نجد أي جواب من الإشارات التي يقدمها لنا، ومع ذلك، فهو في فقر مدقع هنا وغير قادر على بيع كتبه الثمينة لأن الناس الذين يحيطون به قساة جهلة لا يعتنون بشراء الكتب.

وفي أحد الأيام، أراد ناصر إشغال نفسه فاستخدم القليل مما معه من اللونين القرمزي واللازوردي في كتابه بيت من الشعر على حائط المسجد الذي نزل فيه. وزين خطوطه بغصن من الأوراق المتعرّشة وسط الكتابة. «فرآه أهل القلعة وتعجبوا وتجمعوا كلهم ليتفرجوا عليه». وعرضوا عليه ١٠٠ مَنّ من التمر إذا هو قام بنقش محراب المسجد. وقد عرف تماماً قيمة هذا العرض الثمين. وشرح ذلك بما اكتسبه من خبرة فقال:

«مئة منّ من التمر عندهم شيء كبير. فقد أتى، وأنا هناك، جيش من العرب وطلب منهم خمسمئة منّ تمراً فلم يقبلوا وحاربوا، وقتل من أهل القلعة عشرة رجال، وقلعت ألف نخلة ولم يعطوهم عشرة أمنان تمراً.»

(سفرنامه، ٨٥)

ولذلك فقد قام بنقش المحراب، كما اتفقوا معه، وأخذ التمر، «وكان لنا في مئة المنّ من التمر عون كبير إذ لم يكن ميسوراً أن نجد غذاءً.»

لكن، ومع تطاول الأسابيع إلى أشهر، وفقدان الطعام،، والعنف الغبي، وفقدان المحادثات الذكية، إضافة إلى الانتظار الذي لا نهاية له، كل ذلك وصل ذروته. «ولم يكن لدينا أمل في الحياة ولم نكن نتصور خروجنا من هذه البادية، إذ كان ينبغي للخروج منها، عن أي طريق، اجتياز مئتي فرسخ من الصحراء، كلها مخاوف ومهالك.»

ولكن عندما تأتي القافلة، نجدهم لا يملكون ما يدفعونه من أجر.

فمسافة ٢٠٠ فرسخ إلى البصرة تكلف نصف ثمن جمل تقريباً. كان ذلك باهظاً جداً، لكن، وبما أنه لم يكن يملك القدرة على دفع حتى دينار واحد، كان على ناصر القبول حتى بتدبير أكثر إفراطاً، وبه وضع نفسه في دين عظيم. «ولكني رحلت نسيئة إذ لم يكن معي نقود، فقال الأعرابي: أحملك إلى البصرة على أن تأجرني ثلاثين ديناراً، فقبلت مضطراً، ولم أكن قد رأيت البصرة قط.

فوضع هؤلاء الأعراب كتبي على جمل أركبوا عليه أخي، وسرت أنا راجلاً. وتوجهنا في اتجاه مطلع بنات النعش (الدب الأكبر).» (سفرنامه، ٨٦)

سكان الحسا (الإحساء)

توقف الرحالة، وهم في طريقهم شمالاً، في بلدة الحسا النائية، وهي بلدة معزولة في صحراء واسعة بحيث إنه لم يقصد من البصرة، أقرب البلاد الإسلامية التي بها سلطنة إلى الحسا، «لم يقصد سلطان منها الحسا أبداً.» وتحول هذا التوقف إلى إقامة طويلة. ويشير ناصر إلى أنه يدوّن ما «يقوله عن بصيرة لا شيء فيه من الأراجيف، فقد عاش في وسطهم تسعة شهور دفعة واحدة لا فرقة بينها.» وبالمقابلة مع فلج، فإنه يترك الانطباع بأنه معجب تماماً بسكان الحسا لإدارتهم، «ولو أنهم كانوا أقرب ما يكون إلى خلوّهم من الدين»، لأنهم كانوا قوماً «لم يمس الماء أيديهم مدة سنة». إن زعمهم بأنهم مسلمون ويتبعون النبي، مع قناعاتهم بأن بعض الممارسات الظاهرية لم تكن ضرورية، ربما شكّل تحدياً للداعية الإسماعيلي الذي كان في طريقه إلى تأسيس نفسه حجة لخراسان.

ولبلدة الحسا سمعة شنيعة فعلاً. فقد ذهب أحد سلاطينها بجيش إلى مكة، كما يقول ناصر، وقتل من كان يطوف بالكعبة. وقام المهاجمون بانتزاع الحجر الأسود من مكمنه وحملوه معهم إلى الحسا. وهذه الحادثة التاريخية التي نفذها القرامطة في ذي الحجة من سنة ٣١٧/ يناير ٩٣٠، تركتْ أثراً عميقاً في النفس الإسلامية وأُشير إليها برعب في الروايات المعاصرة واللاحقة[1]. ومع أن ناصر شارك في هذا الرعب، إلا أن ازدراءه لهذا العمل ينبع من احتقاره للجهل عموماً. ويصبح قلقاً على نحو خاص عندما يدفع الجهل الناس إلى فقدان النقطة الأساسية، أي باطن الرسالة. إنه يسخر من هؤلاء اللصوص بسبب اعتقادهم الغبي بأن الحجر هو نوع من «المغناطيس البشري» الذي يجذب الناس إليه، «ولم يفقهوا أن شرف محمد المصطفى وجلاله» هما اللذان يجذبان الناس إلى الكعبة ومكة وليس الحجر بحد ذاته. ويشرح ناصر مضيفاً أن الحجر «لبث في الحسا سنين عديدة ولم يذهب إليها أحد.» وهكذا، فهو يتجاهل دورالحجر والكعبة في فترة ما قبل الإسلام، مفضلاً الاعتقاد، كما هو الحال مع اعتقاد معظم المؤمنين في كل الأديان، بأن الدين الصحيح لم يظهر إلى الوجودإلا بظهور دينه الخاص. لكن ناصر يستنكر، في مطلق الأحوال، العنف ونزع الحجر الأسود، وحماس المهاجمين الذي هو في غير موضعه.

فإذا ما تذكرنا انْبِهَار ناصر بالهندسة، فإن أسوار الحسا وأنظمتها المائية ستكون أو ما يسترعي إعجابه ومدحه. «والحسا مدينة وسواد أيضاً وبها قلعة، ويحيط بها أربعة أسوار قوية متعاقبة من اللبن المحكم البناء بين كل اثنين منها ما يقرب من فرسخ. وفي المدينة عيون ماء عظيمة

تكفي كل منها لإدارة خمس سواق، ويستهلك كل هذا الماء بها، فلا يخرج منها.» ووسط القلعة مدينة جميلة بها كل وسائل الحياة التي في المدن الكبيرة. وفيها أكثر من عشرين ألف محارب. كما يذكر أن بها حوالي ٣٠٠٠٠ عبد أفريقي من زنجبار والحبشة يعملون في البساتين والحدائق.

أما الحكم في الحسا فهو فريد على نحو خاص، إذ تحكم المدينة مجموعة من ستة ملوك وستة وزراء «يتداولون في كل أمر.» ولهم عرش واحد يسمونه التخت يجلسون هم الستة عليه، ويجلس الوزراء على تخت آخر مقابلهم. «ويصدرون أوامرهم بالاتفاق، وكذلك يحكمون». وهؤلاء الحكام يسمون «السادات»، ويسمى وزراؤهم «الشائرة». ويجيب الحكام من يحدثهم عن الرعية برقة وتواضع، ولا يشربون الخمرة مطلقاً.

وترتبط طريقة حكم المدينة الاستشارية بآرائهم الدينية بشكل مباشر. «وحين تسأل أهل المدينة عن مذهبهم يقولون: إنا أبو سعيديون، وهم لا يصلون ولا يصومون، ولكنهم يقرّون بمحمد المصطفى وبرسالته.» وكان أبو سعيد (الذي ينسب إليه الناس بتسميتهم) حاكماً قرمطياً للحسا وزعم لنفسه سلطة مطلقة في الأمور الدينية فأمر الناس بألاّ يصلوا أو يصوموا. وقال لهم إنه سيرجع إليهم بعد موته، لكنه حذّرهم قائلاً لأبنائه: «حين أعود ولا تعرفونني، اضربوا رقبتي بسيفي، فإذا كنت أنا حييتُ في الحال.» وهذه دلالة وضعت، كما يلاحظ ناصر بفطنة، كي لا يدعي أحد أنه أبو سعيد. وقد أوصى أبو سعيد أبناءه الستة[٢]، بأن يحكموا الناس «بالعدل والقسطاس ولا يختلفوا فيما بينهم». وتوقعاً منهم لعودته، فإنهم يضعون «حصاناً على قبره مهيأ بعناية، عليه طوق ولجام، يقف بالنوبة ليلاً ونهاراً، يعنون بذلك أن أبا سعيد يركبه حين يرجع إلى الدنيا.»

ويبدي ناصر خسرو إعجابه على نحو خاص بسياسات الحسا الرسمية المتبعة في مساعدة الأفراد. ويروي أن الحكام لا يكتفون بعدم جباية ضرائب من الرعية، بل إنهم يتعهدون أي شخص يفتقر أو يثقله الدين ويقدمون إليه الرعاية حتي يتيسر عمله. ومن يعمل في إقراض الأموال لا يُسمح له باسترداد أكثر من مبلغ الدين. وكل غريب ينزل هذه المدينة وله صناعة، «يُعطى ما يكفيه من المال حتى يشتري ما يلزم صناعته من عدد وآلات»، ويرد ما أخذ حين يشاء. «وإذا تخرب بيت أو طاحون أحد الملاك، ولم تكن لديه القدرة على الإصلاح، أمروا جماعة من عبيدهم بأن يذهبوا إليه ويصلحوا المنزل أو الطاحون، ولايطلبون من المالك شيئاً.» كما يشغل الحكام مطاحن مملوكة لهم، تطحن الحبوب للرعية مجاناً، ويدفع الحكام نفقات إصلاحها وأجور الطحانين.

حتى العملة والنقد المتداول في الحسا، جرى تصميمها كي تكون في صالح الساكنين داخل أسوار المدينة. وفي إجراء مُصَمم للمدينة فقط، يتم البيع والشراء والعطاء والأخذ بواسطة رصاص في زنابيل يزن كل منها ستة آلاف درهم. «وعندما يدفعون ثمن أي شيء، فإنهم لا يعدون الزنابيل بل يأخذونها كما هي. ولا تسري هذه العملة بالخارج.»

وتمر النخيل سلعة رئيسة هناك وهو من الكثرة بحيث «يسمّنون به المواشي، ويأتي وقت يباع فيه أكثر من ألف مَنّ بدينار واحد.» وفي سوق اللحوم، يبيعون «لحوم الحيوانات كلها، من قطط وكلاب وحمير وبقر وخراف وغيرها.» ويضع التجار رأس الحيوان وجلده بقرب لحمه حتى يعرف المشتري ماذا يشتري. ويضيف ناصر، إلى جانب تفصيلات التسوق هذه، جملة بخصوص الكلاب. «وهم يسمنّون الكلاب هناك كما

تعلف الخراف، حتى لا تستطيع الحركة، ثم يذبحونها ويبيعون لحمها.»
وربما كانت هذه الإشارة الوحيدة، في أي مكان، إلى عادة أكل لحم الكلاب عند المسلمين. كما تستمد المدينة ثروتها من تجارة التصدير لصناعات دقيقة كالفوط الجميلة التي ينسجونها ويصدرونها إلى البصرة، واللؤلؤ المستخرج من البحر قرب البحرين، حوالي سبعة فراسخ إلى الشرق. ولحكام الحسا نصف ما يستخرجه الغواصون.

وفي حين لم يُقدم أي من حكام مدينة البصرة الكبيرة على مهاجمة الحسا، إلا أنها لم تنج، وفقاً لناصر، من المخططات الطامعة لزعماء البدو المجاورين. ويروي ناصر محادثة جرت بينه وبين أحد هؤلاء الحكام، وكان رجلاً من القطيف (حيث توجد مدينة كبيرة فيها نخل كثير) الذي حاصر الحسا مرة لمدة تزيد على السنة. وفي حين كان قادراً على احتلال واحد من أسوارها الأربعة، «وشنَّ عليها غارات كثيرة»، طبقاً لناصر، إلا أنه «لم ينل من أهلها شيئاً.» وخلال محادثتهما، سأل الأمير البدوي ناصراً عن رأيه بخصوص هجوم آخر، و«ما إذا كانت النجوم تقول إنه سيأخذ الحسا أم لا، باعتبارهم قوماً لا دين لهم.» ولم تبد تدابير هذا البدوي للاستيلاء على الحسا مقنعة لناصر، لأنه لم ير فرقاً كبيراً بين البدو وأهل الحسا «فالجميع لا دين لهم». ويرى ناصر خسرو أن القرامطة الذين لا يصلون ولا يصومون، والبدو الذين يؤدون هذه الفرائض الدينية بطريقة عمياء جميعهم لا دين لهم. وعندما يختم ناصر بالقول، «وأجبته بما فيه الخير له»، هل نستطيع الاستنتاج بأنه قد ردّ بالإيجاب، هازاً كتفيه بخصوص فكرة الهجوم، معبراً بذلك عن عدم اكتراثه وعدم وجود فرق بينهما في ذهنه، أم أنه حاول إبعاد البدوي عن مثل هذه الفكرة، ربما لذلك السبب؟

وبعد تسعة أشهر من الإقامة في الحسا، استأنف ناصر وشقيقه رحلتهما إلى البصرة، حيث كانا متأكدين بأنهم سيتمكنان من تحقيق اتصال يؤمن لهما رد الدين جراء استئجارهما لجمل ودليل. ووصلا المدينة التي يلتقي فيها دجلة مع الفرات في العشرين من شعبان ٤٤٣/ ٢٧ كانون أول ١٠٥١.

درس الحمامات في البصرة

كانت البصرة التي تأسست حوالي سنة ١٦/ ٦٣٧ كمعسكر للجند في حروب المسلمين ضد امبراطورية الساسانيين الإيرانية، كانت بحلول زمن ناصر قطب الرحى في الطرق التجارية البرية والبحرية ومركزاً رئيساً للتعليم والولاء الشيعيين.

تقع البصرة بين نهري دجلة والفرات، في المكان الذي يلتقي فيه النهران ليشكلا نهراً واحداً يجري ويصب في الخليج. والأرض هناك منبسطة إلى حد كبير بحيث أن مد الماء المالح القادم من الخليج يصل إلى مناطق نائية داخل البر. وقد لاحظ ناصر أن «النهرين، دجلة والفرات، يسيران ببطء شديد، حتى يتعذر، في بعض الجهات، معرفة اتجاه التيار فيهما.» وتم شق ترع كثيرة في هذه المنطقة الرطبة من جنوب العراق، مما أوجد العديد من الجزر المليئة ببساتين النخيل والحدائق.

وخلال إقامته في البصرة، سمع ناصر أنه كان من المتعذر في وقت ما أن تمر سفينة من فم أحد الأنهر المتفرعة التي تعبر المنطقة لأن دوامة عظيمة تشكلت عند المصب منعت السفن من ذلك. ومن بين الأفكار الكثيرة التي طرحت لإيجاد حل لهذه المسألة، جاء الحل من سيدة غنية

أمرت بتجهيز أربعمئة مركب وملأتها بنوى التمر وأغرقتها هناك بعد إحكام سدادها، فارتفع القاع وتيسر عبور السفن. وتنسجم هذه القصة مع عادة ناصر في تدوين المناظر الغريبة والمخترعات الذكية التي يسمع بها في رحلاتد. لكن القصة تعد رائعة في الوقت ذاته ليس لأنها واحدة من المناسبات القليلة التي يذكر فيها ناصر النساء، ولكن، حتى أكثر من ذلك، بسبب ما توحيه بخصوص استخدام نفايات المنتجات. كيف كان يجري حفظ مثل هذه الكميات الضخمة من النوى في العادة- أفي أبنية أم صوامع أم في الهواء الطلق؟ وهل كانت تستعمل لأغراض أخرى كسماد أو علف؟ ومن كان مسؤولاً عن ذلك؟ وكم من الوقت يلزم لتجميع حمولة ٤٠٠ مركب من نوى التمر؟ لكن وصف ناصر هذا لا يعطي جواباً لهذه الأسئلة.

لكن الاهتمام المُلِحّ بالنسبة لناصر وشقيقه، والذي كان يضغط عليهما تمثل في رغبتهما في الذهاب إلى حمام.

«حين بلغنا البصرة كنا من العري والفاقة كأننا مجانين، وكنا قد لبثنا ثلاثة شهور لم نحلق شعر رأسنا، فأردت الذهاب إلى الحمام، ألتمس الدفء، فقد كان الجو بارداً ولم يكن علينا ملابس. كنت، أنا وأخي، كلانا يلبس فوطة بالية، وعلى ظهرينا خرقة من الصوف متدلية من الرأس، حتى قلت لنفسي من الذي يسمح لنا الآن بدخول الحمام؟» (سفرنامه، ٩١) *ولدخول الحمام، كان ناصر بحاجة للنقود، والملكية الوحيدة المُتبقية معه كانت كتبه، ولكن، ولأنه كره فراقها، فقد باع السلتين اللتين كانت بهما كتبه مقابل «بضعة دراهم صدئة.» إلا أنهما عندما وقفا بباب الحمام «نظر الحمامي إلينا شذراً وظن أننا مجنونان*

وانتهرنا قائلاً إذهبا فالآن يخرج الناس من الحمام، ولم يأذن لنا بالدخول، فخرجنا في خجل ومشينا مسرعين. وكان باب الحمام أطفال يلعبون فحسبونا مجانين، فخرجوا في أثرنا، ورشقونا بالحجارة وصاحوا بنا. فلجأنا إلى زاوية وقد تملكنا العجب من أمر الدنيا.»

(سفرنامه، ٩١)

كانا الاثنان في حالة يائسة مطرودين كشحاذين حتى من الحمام، ومع ذلك كان عليهما إيجاد طريقة ليدفعا لسائق الجمل دنانيره الثلاثين. «ولم يكن لدينا وسيلة سوى وزير ملك الأهواز [مدينة إلى الشمال في إيران].» وكان رجلاً معروفاً «بالفضل ويجيد معرفة الشعر والأدب، وكان كريما،» وهو يعيش في البصرة الآن. كان على ناصر إيجاد طريقة للاتصال بالوزير، وقام بذلك عبر شخص فارسي آخر عرف بأنه «رجل علم أيضاً.» وحققت اتصالات الفارسي نجاحاً طيباً إذ «ما إن سمع الوزير بقصتنا حتى أرسل إلى رجلاً ومعه حصاناً أن أركب واحضر كما أنت.» لكن ناصر، الذي كان خجلاً من سوء حاله وعريه، سعى إلى تأخير طلبه كي يكون قادراً على إظهار فقره وعلمه. فكتب رقعة اعتذار قائلاً إنه سيحضر فيما بعد.

«كان قصدي من الكتابة شيئين. أن يعرف فقري وعلمي حين يطلع على كتابتي وأن يقدّر أهليتي، وذلك حتى لا أخجل من زيارته.»

(سفرنامه، ٩١، ٩٣).

وأثمرت خطة ناصر، إذ أرسل الوزير إليه في الحال ثلاثين ديناراً لشراء كسوة. فاشترى حلتين جميلتين [ربما واحدة لشقيقه]، وذهب في اليوم الثالث إلى مجلس الوزير. وأظهر ناصر مدحاً واحتراماً للوزير

حيث رآه «رجلاً كاملاً، أديباً، فاضلاً، جميل الخلقة، متواضعاً، ديناً، حلو الحديث» ومن بين أبناء الوزير الأربعة، كان ناصر معجباً بالأكبرمنهم على نحو خاص، فهو «شاب شاعر وكاتب، فيه فتوة الشباب ورجاحة العقل ومظاهر التقوى.»

ومكث الشقيقان في هذا الجو السعيد عدة أسابيع. وسدد الوزير الدين لسائق الجمل («اللهم تباركت وتعاليت فرّج ضيق المدينين من عبيدك»).

وأفاض على الرحالة بمزيد من نعمه وأفضاله قبل رحيله.

وخلال إقامته في البصرة، زار ناصر الثلاثة عشر مشهداً المسماة باسم أمير المؤمنين علي بن أبي طالب في البصرة. ويذكر أن أحد هذه المشاهد يُقال له مشهد بني مازن، وهو بيت ليلى، المرأة التي كان علي قد تزوج بها أثناء إقامته في البصرة في الوقت الذي كانت فيه عائشة تشن حرباً عليه(٣). واسم المرأة ليلى ابنة مسعود النهشلي، وقد مكث علي معها في هذا البيت اثنين وسبعين يوماً. ويدوّن أيضاً أنه بجانب المسجد الجامع مشهد آخر يسمى مشهد باب الطيّب. ورأى فيه «عموداً من الخشب طوله ثلاثون ذراعاً وسمكة خمسة أشبار وأربعة أصابع، وكان أحد طرفيه أسمك من الطرف الآخر»، قيل إنه وُضِعَ هناك من قبل علي نفسه. وربما كانت زيارة ناصر خسرو لهذه المشاهد وغيرها ذات التقدير الشيعي تُعدُّ من النقاط الروحانية السامية لإقامته في البصرة. لكنه، وانسجاماً مع أسلوبه، لا يقدم أية معلومات إضافية بخصوص أهميتها الدينية أو التاريخية.

وما إن «تحسنت أحوالهما الدنيوية وصار لكل منهما ملابس لائقة»، حتى قام ناصر وشقيقه بالذهاب إلى الحمام في البصرة. وفي

هذه المرة، جرى استقبالهما بشكل لائق ووقف الحضور احتراماً لهما، وحتى المدلّك والقيّم أسرعا إليهما للعناية بهما. وعندما خرجا من الحمام، وقف كل من فيه ولم يجلسوا حتى لبسا ثيابهما وخرجا. وفي أثناء لبسهما لثيابهما، كان الحمامي يقول لصاحب له، «هذان هما الرجلان اللذان لم ندخلهما الحمام يوم كذا. وكان يظن أنني لا أعرف لغته، فقلت له بالعربية: حقاً ما تقول فنحن اللذان كنا نلبس خرقة من الصوف عى ظهرينا.» ويدوّن ناصر قائلاً: «فخجل الرجل واعتذر.»

وبينما أعطى المشهد بكامله ناصراً وشقيقه متعة عظيمة بكل تأكيد، وإن المقابلة بين الزيارتين إلى الحمام تكاد لا تكون أكثر تطرفاً، فإن ناصر يستمد درساً أخلاقياً من هذه الأحداث في حياته. «وكان بين هذين الحالين عشرون يوماً. وقد ذكرت هذا الفصل حتى يعرف الناس أنه لا ينبغي التذمر من تقلبات الزمان واليأس من رحمة الخالق جل جلاله، ينبغي نواله فإنه تعالى رحيم.» ولا بد أن ناصراً نفسه كان مندهشاً بالسرعة التي تغيّرت فيها أحواله. إنه درس هام -ألاّ نتذمر- وهو درس كان ناصر سيدعو له مرات عدة في وقت لاحق من حياته. وهنا يشارك القارئ وذريته تجربته الخاصة الحقيقية التي ترى أن الأشياء يمكن أن تتغيّر من السيِّئ إلى الحسن.

الإبحار على طول الساحل

غادر ناصر وشقيقه البصرة على ظهر مركب. وبدلاً من الارتحال إلى أصفهان براً مباشرة، فإنهما اتبعا مجرى النهر ثم سايرا ساحل إيران في مقاطعة فارْس. ونزل الجميع من المركب في عبادان؛ فاشترى بعضهم

السجاد وآخرون ابتاعوا بعض ما يؤكل. ثم قفل المركب عائداً إلى النقطة التي انطلق منها، وتابعت المجموعة رحلتها صباح اليوم التالي على ظهر مركب آخر.

ولما ارتفعت الشمس، ظهر في البحر شيء يشبه العصفور الدوري، «وكان يكبر كلما اقتربنا منه.» وعندما سأل ناصر عنه، قيل له إنه يدعى الخشّاب (أو المنار).

«وهو يتكون من أعمدة كبيرة من خشب الساج على هيئة المجانيق. وهومربع قاعدته متسعة وقمته ضيقة، ويرتفع عن سطح البحر أربعين ذراعاً، وعلى قمته حجارة وقرميد مُقامة على عمد من خشب كأنها سقف، ومن فوقها أربعة عقود يقف بها الحراس. ويقول البعض إن الذي بنى الخشّاب هذا تاجر كبير، ويقول آخرون بل بناه الملوك.»

ومع متابعة المركب لمسيرته، بدأ الخشّاب يصغر حتى تلاشى ولم يعد يُرى، وظهر واحد آخر «مثله». وكان الغرض من هذين الهيكلين الضخمين اللذين لم يكونا بعيدين عن الساحل. يتمثل في شيئين اثنين، كما يدوّن ناصر خسرو. الأول أنه بُني في جهة ضحلة يضيق البحر عندها، فإذا بلغتها سفينة كبيرة ارتطمت بالأرض، ففي الليل يشعلون سراجاً في زجاجة بحيث لا تطفئه الرياح، وذلك «حتى يراه الملاحون من بعيد فيحتاطون وينجون.» والثاني يعمل كوسيلة احترازية، ليسمح للبحارة بتجنب القراصنة الذين قد يختبئون في أمكنة قريبة من الشاطئ، فإذا ما وقع نظرهم على القرصان، تجنّبوهم «بتحويل اتجاه السفينة.»

ومن هناك بلغوا مرفأ مَهْرُبان، لكنهم لم يستطيعوا الإبحار أبعد من ذلك باتجاه الجنوب لزيارة توّه وكازرون بسبب الحروب الدائرة بين الحكام

المحليين. وكان مرفأ مهربان محطة لجمع المكوس وعقدة مواصلات بين الطرق البرية والطرق البحرية. واستولت الدهشة على ناصر عندما عثر على نقش على منبر مسجدها الجامع هو اسم أمير من خراسان عاش قبل زمنه بقرن من الزمان. وسأل عن هذا الأمر فعرف أن يعقوب بن الليث [الصفّار] كان قد استولى على هذه البلاد لغاية هذه المدينة جنوباً.

لكن ناصر لم يكن قادراً على الحصول على مخرج آخر آمن من المدينة ولا التجوّل على طول الشاطئ بحريّة، وسئم من طول الإقامة بمهربان. » ولا بد أنه اشرأبّ لسماع خبر وجود رجل فاضل وعظيم هوالشيخ السديد محمد بن عبد الملك كان يعيش داخل البلاد. واستغل ناصر الفرصة مرة أخرى للكتابة كرجل علم إلى رجل علم، واصفاً سوء حاله، وملتمساً الرجل العالم المساعدة «ليرحلني من هذه المدينة إلى بلد أمين. »

ومرة أخرى تمت الاستجابة لطلب ناصر. «وفي اليوم الثالث، جاءني ثلاثون راجلاً مدججون بالسلاح وقالوا: قد أرسلنا الشيخ لنكون في خدمتك إلى أرّجان. » ولا بُدّ أن ناصر قد سُرَّ «بكرم» الصحبة إلى أرّجان، حيث تجري الجداول والترع عبر الطوابق الأولى لكل بيت بحيث يستروح الناس حتى في فصل الصيف، وحيث توفر الحدائق والبساتين الطعام الكثير. والتقى ناصر بعلماء دين آخرين في هذه المدينة، حيث «الناس هناك على مذاهب شتى»، ولا بُدّ أنه قد استمتع بكل تأكيد بالنقاشات والجدل في علمي الكلام والحساب مع إمام المعتزلة هناك، واسمه أبو سعيد البصري، «وهو رجل فصيح يدعي العلم بالهندسة والحساب. »

ومن أرّجان، تابعوا مسيرهم شمالاً داخل البلاد عبر الجبال باتجاه أصفهان. ويواصل ناصر، وهو الآن في أرض فارسية بالكامل، يواصل

إبراز أشياء ذات أهمية بالنسبة لجمهوره الناطق بالفارسية في خراسان. وإحدى هذه الأشياء المهمة هي الشق الضيق الذي يخترق جبلاً ويدعى «شقه السيف» (شمشير بريد). ويُقال إن بهرام كُور شقه بسيفه. ولم يكن ناصر يجد نفسه مضطراً لتوضيح هذه الشخصية التاريخية لجمهوره ولا سرد مآثرها (٤). إنه يتابع سيره ببساطة باتجاه لورد كان ومن هناك إلى خان لنجان، وهما مدينتان على الطريق إلى أصفهان. وبينما كانت قافلته تمر عبر باب خان لنجان، لاحظ ناصر اسم طغرل بك مكتوباً عليها. وهذا هو نفس طغرل بك، التركي السلجوقي الذي احتل خراسان، موطن ناصر، ووصلت انتصاراته، كما هو واضح، حتى هذا المكان في الجنوب الغربي. ويحافظ ناصر على مشاعره حول السلاجقة ساكنة، بل ويعبر عن ذلك بقوله: «ويعيش أهل خان لنجان آمنين هادئين، كل منهم مشتغل بعمله وشؤون بيته.»

وقفة في أصفهان

«ولم أر في كل البلاد التي تتكلم الفارسية، مدينة أجمل ولا أكثر سكاناً وعمراناً من أصفهان.» فكان من حسن الحظ إذن أنه «بسبب تأخر قيام القافلة بعض الوقت»، كان بإمكان ناصر البقاء في أصفهان عشرين يوماً. وكانت هذه المدينة التي ستصبح في ظل الصفويين، بعد خمسمئة سنة، عاصمة إيران، قد سبق وأظهرت علامات على أهميتها.

وكانت أصفهان، وهي التي حباها الله بهواء «عليل» ومخزون وفير من المياه الجوفية السهلة المنال («حيثما حفرت الأرض عشر أذرع خرج ماء عذب بارد»)، حلقة وصل هامة في طرق القوافل المرتحلة بين الخليج

من جهة وداخل إيران وآسية الوسطى من جهة ثانية. «وفيها أسواق كثيرة، ورأيت فيها سوقاً من أسواق الصرافين كان بها مئتا صراف.» وفي شارع الطرازين لوحده خمسون رباطاً جميلاً، في كل واحد منها تجار ومستأجرون كثيرون. ويلاحظ ناصر أن هذه الرباطات تؤمن أماكن سكنى لجميع الجمال والحيوانات الأخرى إضافة إلى غرف للمؤنة وبضائع القوافل، وهي كلها نظيفة وواسعة بشكل استثنائي. ويضيف مقدماً دليلاً محدداً، «والقافلة التي صحبناها في الطريق كانت تحمل ثلاثمئة وألف خراور من البضائع.

ومع ذلك، لم يتحر عن دخولنا أحد، إذ لا تضيق أماكن السكنى أو تتعذّر الإقامة أو المؤن بها.»

كانت المدينة آمنة من الداخل ومن الخارج. فأسوارها مرتفعة وحصينة وبها بوابات ومقاتلات وعلى السور شرفات. وفيها أنهار جارية. وكان السورفعّالاً لدرجة أنه صار يُعزى إليه تغيّر الهواء داخل المدينة بحيث صار يسبب فساد الحبوب المخزونة. ويذكر أحدهم للرحالة، بشيء من الحنين إلى الماضي، أنه إذا خزن بها القمح أو الشعير أو غيرهما من الحبوب مدة عشرين سنة، قبل إنشاء السور، لايفسد. وفي مجال الإدارة، كان الفاتح طغرل بك قد ولّى على المدينة «شاباً نيسابورياً»، خدم الغزنويين سابقاً في خراسان. وقد أُعجب ناصر بشخصية هذا الوالي وأسلوبه المهني. «كان كاتباً مجيداً حسن الخط، هادئاً حسن اللقاء، راعياً للعلم، حلو الحديث، كريماً»، وسار على أمر السلطان طغرل بعدم مطالبة الناس بشيء مدة ثلاث سنين، مما أفسح المجال لانتشار السلم وعودة الفلاحين الذين فروا من وجه الغزو إلى

بيوتهم واستئناف حياتهم. وبناء على وصفه السخي للحاكم ولخلفيتهما الخراسانية المشتركة إضافة إلى وصول ناصر إلى أهل السلطة والعلم من الناس، يمكننا افتراض أن روايته للأحداث تنبع من مقابلاته الشخصية. وتجدر الإشارة إلى أن القصة تقدم مثالاً حول كيفية محافظة إداريّي البلاط على مناصبهم حتى مع تغيير الفاتحين الإسميين لأمكنتهم.

رحلة النفس

ليس للحج والرحلات الطبيعية المجردة سوى أهمية ضئيلة بالنسبة لناصر خسرو، كما رأينا، ما لم يصاحبها. وبشكل مساوٍ، رحلة روحانية متشددة. ويجب أن يخضع الحاج لتحول داخلي وليس لتجربة تغيير المشهد فحسب. لكن من أي مصدر داخلي يتخذ المرء القرار بالشروع في مثل هذه الرحلة، بكل ما تحمله من مخاطر داخلية وخارجية؟ وأيّ جانب من جوانب الشخصية الإنسانية يشرف على الدافع بالمتابعة وإحداث التغيير؟

يرى ناصر خسرو أن في داخل كل إنسان نفساً جزئية توجه حياة الفرد[٥]. وهذه النفس -وليس العقل- هي من يقرر، وفقاً لناصر، السعي في طلب العلم الذي يوجه كُلاً من عقل الفرد وحواسه، والذي يختار أيضاً بين الخير والشر. وهذه هي النفس التي ستجد خلاصها أو تخلَد في العقاب يوم القيامة. وبما أن النفس الجزئية تتكون من جوهر[٦] النفس الكلية، فإنهاتعمل، تبعاً لذلك، بذات الطريقة، أي أنها ترغب في الكمال، وتتحرك نحوه، وتُجمّع الأدوات الضرورية لتحقيق الكمال، وتخلق أشياء لم تكن موجودة من قبل، وتحتل الأرض الوسط وتتحرك ما بين عالمي المعقولات والماديات. وباتباعنا لرحلة لناصر إلى القدس

(حيث عاينا فلسفته بخصوص الله)، وإلى القاهرة (حيث ناقشنا فلسفته بخصوص العقل)، نراه في تلك الفترة يقترب من وطنه، الأمر الذي يقدم نقطة اتصال هامة ومناسبة لمناقشة فلسفته بخصوص النفس، متبعين بذلك ما يعرضه هو نفسه بخصوص ما يتكشّف عنه العالمان الجسماني والروحاني.

يمكننا العثور على عقيدة ناصر خسرو عن النفس في العديد من نصوصه الفلسفية النثرية إضافة إلي أعماله الشعرية. فهو يصف في كتابه، «شِش فصل»، على سبيل المثال، كيف تتلاءم النفس الكلية مع ظهور عالم الكينونة بَدِيْدْ آوُرْدَن[٧] إلى الوجود. ويبدأ بالله (الباري) الذي تعد كلمته «كُنْ» الأزلية علة العقل الكلي. وكما رأينا، فإن العقل الكلي يعلم علماً كاملاً، دون الحاجة لفعل التفكير الاستطرادي، ومن غير حركة. فمن العقل، إذن، تأتي النفس الكلية.

وتدرك النفس الكلية في الحال أنها منفصلة عن الله بالعقل. وهي غير تامة لأنها منفصلة عن مصدرها الحقيقي. وفي حين تكون النفس تامة، من جهة أخرى، بالقوة لأنها قابلة للخصوصية التي يتمتع بها العقل مع الله، فإنها غير تامة بالفعل بسبب انفصالها عن الله. غير أن النفس ترغب في معالجة هذا النقض، وتهفو لتوحيد ذاتها بالله. وكنتيجة لهذه الرغبة في تحقيق الكمال، تتحرك النفس باتجاه العودة إلى مصدرها، وهو تحرك يُدْخِلُ أول حركة إلى الكون. وينصُّ ناصر بوضوح على أن حركة (جُنْبُشْ) النفس كانت قد «بدأت فعلاً بمحاولتها الحصول على كمالها»، (شِش فصل، ٥١)- وهذا مفهوم هام بمضامينه بخصوص النفوس الإنسانية، إذا ما سلمنا بالصلة بين العالمين الجسماني والروحاني.

إن حركة النفس الأولى تبدأ مع تشكيل الأفلاك السماوية ودوران الكون بأكمله. ويجري إدخال الزمن أيضاً إلى جانب الحركة، لأن الزمن هو مقياس الحركة ويتم انتاج العناصر الأربعة من حركة الأفلاك، ومنها تتطور المعادن والنباتات والحيوانات ومن ثم الإنسان. وهكذا، فإن الإنسانية هي ذروة جميع الخلق، الذي تحرّض بالأساس من رغبة النفس لتحقيق كمالها. والتفاؤل الكامن في مثل هذه العقيدة سيكون ما يُقيم أود ناصر خسرو، كما سنرى، في الأوقات التي كان يشعر فيها بالقنوط والغرق في اليأس.

أما في «خوان إخوان»، فيشرح ناصر العلاقة بين الجزئي والكلي. ويعلن أن «النفوس الجزئية تمتلك شيئاً من الكلية» (خوان إخوان، ١٠٣). أي لأن كل شيء يأتي إلى الوجود هو من خلال النفس الكلية، لذلك فإن كل شيء يتضمن بعضاً من جوهر النفس الكلية. فالنفس الكلية تجري، إذن، كالخيط عبر كامل نسيج الخلق. ولأنها تشترك في الجوهر الكلي نفسه، فإن النفوس الجزئية تعكس الكلية في أن كل شيء، وكل مخلوق، يرغب في تحقيق كماله ويناضل للحصول عليه. فالنباتات تعمل لكي تنمو وتنضج إلى أقصى ما يمكن من أجل أن تتوالد وتحقق، بالتالي، استمراريتها. والحيوانات تأكل وتنمو وتتوالد، إضافة إلى أنها «تدبّ فيها الحياة» وتتحرك متجولة. أما الإنسان فإنه قادر على القيام بكل ما تقوم به النباتات والحيوانات من أفعال، لكنه يستطيع، إضافة إلى ذلك، تقرير استخدام عقله في تبني خيارات أخلاقية في السلوك، وفي صنع أشياء لم تكن موجودة من قبل (كالحرير الذي يُنتج، كما يبين ناصر، من خلال مزج اثنين من الأنواع، شجرة التوت ودودة الحرير، لإيجاد منتج جديد كل

الجدة). وهكذا، فإن العقل الإنساني هو أداة واحدة يمكن للنفس الجزئية الاعتماد عليها في تحقيق كمال عالمها وحياتها.

هذه الفلسفة القائلة بأن النفس هي جوهر الفعل الدافع تجد صدى لها عند ناصر في العديد من المواضع في أشعاره، كما في الأبيات التالية:

«سجّفْ نفسك بالعقل، كالقماش الثمين،
كي لا يُسميك أي إنسان عالم بالمجنون.»

(الديوان، ٨٣- ٦)

«نفسك هي الملك لبدنك،
وذهنك هو الكاتب، وعقلك هو الوزير.»

(الديوان، ٩١: ١٥)

لكنه كثيراً مايذكّر القارئ أيضاً في أشعاره بالطبيعة الانتقالية لهذا العالم، الذي هو ليس أكثر من مكان مؤقت للتوقف في رحلة ذات أهمية أكبر.

«هذا العالم هو مثل بيت على الطريق
يمر به الناس سراعاً صفاً صفاً
أخ وأب وأم مرّوا جميعاً به
فكم سيطول إذن تلكؤك في هذه الرحلة؟»

(الديوان، ١٥: ١٩-٢٠)

وبالفعل، فإن الهدف الحقيقي لكل حاج هو العودة إلى الوطن، وستكون الرحلة غير كاملة إذا ما بقي المسافر معلقاً في حالة من التحول الدائم. فبعد قضاء الالتزام وتحمل المشاق واختبار النمو الداخلي، يجب على الشخص المتحول حديثاً الذهاب إلى بيته بالنتيجة:

«الدنيا هي كالبيت الذي له بابان-
واحد للبداية والآخر للنهاية.
جِئْتَ إلى هذا المكان وأنت غير كامل
وستغادره يوماً ما وأنت كامل.»

(الديوان، ٣٢: ١٣-٢١)

إرشاد الرحالة إلى بيته

كانت الرحلة ستستغرق أربعة أشهر أخرى كي يصل ناصر خسرو وشقيقه إلى بلخ، إذ كانت قافلتهما تسير في دروب محفوفة بالمخاطر تضرب بها عصابات اللصوص وتهددها الرمال المتحركة. وقد سبق لناصر أن أبدى ملاحظاته مرات عدة بخصوص المخاطر إضافة إلى إجراءات الأمن التي أُتخذت لجعل الرحلة ممكنة. وكما رأينا، فقد كان متأثراً بالمنارات على طول شواطئ الخليج، وكيف كانت الجمال، بالعودة إلى مصر، تعرف كيف تجد طريقها من بئر إلى آخر في الصحراء بين النيل والبحر الأحمر. وقد سجّل ملاحظات حذرة في كل المدن التي زارها بخصوص قوة تحمّل الأسوار ونوعية مصادر المياه التي تعتبر أساسية في الحماية العسكرية وقوام الحياة المادية.

ونراه، وهو يشرف على نهاية رحلته، لا يزال مأخوذاً بالأخطار المحتملة التي تنتظره، ومن أصفهان، يعبرون صحراء وجبالاً للوصول إلى بلدة نايين، ومنها إلى المنطقة الصحراوية (بيابان). ولأن الحاجة ماسة للماء على طول الطريق الصحراوية، فقد تم بناء قباب صغيرة، واحدة كل ستة أميال أو ما يقرب من ذلك من أجل جمع مياه الأمطار الهاطلة في

خزانات. ولم توفر هذه الخزانات الماء فحسب، بل مواقع هداية وظِلال، «حتى لا يضل المسافرون الطريق، ولكي يأووا إليها ساعات الحر والبرد». لكن الأرض نفسها شكلت، ولمسافة ثمانية عشر ميلاً، رعباً فريداً من نوعه:

«وقد رأينا في الطريق الرمل المتحرك، وكل من يتحوّل عن العلامات (التي وضعت في الطريق للإرشاد) فإنه لا يستطيع الخروج من وسط هذا الرمل ويهلك. ويدا لنا طوال ستة فراسخ أرض ملحة متحركة يختفي فيها من ينحرف إليها عن الطريق المحدد».

(سفرنامه، ٩٩ - ١٠٠).

أمضى الرحالة عشرة أيام للوصول إلى قرية طبس، «حيث الماء قليل والزراعة أقل». غير أن طبس مشهورة بما يسميه ناصر بأمن الناس وسلامهم العظيمين. ويجري تطبيق هذا «الأمن والعدل» بفضل حكم فاتحها، الأمير كيلكي، الذي «استولى عليها بالسيف»:

«والناس هناك في سلام وأمن عظيمين، حتى إنهم لا يغلقون بيوتهم ليلاً، ويتركون البهائم في الطريق، مع أن المدينة غير مسوّرة. ولا تجرؤ امرأة على الكلام مع شخص أجنبي عنها، فإذا فعلت قُتل الاثنان. وكذلك لا سرقة ولا قتل».

(سفرنامه، ١٠٠).

ربما يعود مدح ناصر للأمير في جزء منه إلى حقيقة أنه مكث هو وشقيقه (وربما آخرون من المجموعة) ضيوفاً على الأمير لمدة سبعة عشر يوماً. وعندما غادروا «أمرَ لهم بصلات معتذراً عن ضآلتها»، وأرسل معهم أحد فرسانه لمسافة ٢٥٣ ميلاً التالية أو ما يقرب منها (٧٢ فرسخاً).

وأثناء رحيلهم، حكى لهم الفارس الذي أرسله الأمير كيلكى حكاية مأساوية شهدها في المنطقة ذاتها، وهي حكاية تناسب اهتمامات ناصر خسرو تماماً. كانوا ذاهبين مرة عندما هاجمتهم عصابة من اللصوص. فألقى العديد منهم بأنفسهم في قناة تجري تحت الأرض طلباً للنجاة. ويظهر أن هؤلاء قد هلكوا. وبعد زوال خطر هجوم اللصوص، خرج الناس ليروا كيف يُخرجون جثث الموتى من البئر. وكان لواحد من أولئك الذين ألقوا بأنفسهم في البئر

«والد شفوق فجاء واستأجر رجلاً لينزل إلى البئر ويخرج ولده منها. واستعان الجماعة بكل ما لديهم من الحبال وأتى رجال كثيرون ونزل الرجل مسافة سبعمئة ذراع حتى بلغ القاع وربط الولد بالحبل وجروه ميتاً».

(سفرنامه، ١٠١).

وفي ٢٣ ربيع الثاني/٢٢ آب، وصلوا بلدة قاين، وهي مدينة كبيرة حصينة حولها خندق. وقد أرجع ناصر من هناك الفارس الذي بعثه معه الأمير كيلكي، لكنه لم يستطع مواصلة سفره على الفور بسبب «ثورة في زوزان أثارها عبيد النيسابوري ولتمرد رئيس زوزان». ولا يُعطي الرحالة أية ايضاحات أخرى. ربما لأنه يفترض أن القارئ سيعلم بالثورة أو ربما يظن أن المسألة هي سياسية فيمتنع عن إطلاق حكم.

التقى ناصر خلال الشهر الذي أمضاه في قاين رجلاً اسمه أبو منصور محمد بن دوست، «ملم بكل علم من طب وفلك ومنطق». ويدون المحادثة التالية في الفلسفة يمتحن فيها الرجل ناصراً بخصوص العالم واللامحدودية:

«فسألني: أي شيء خارج هذه الأفلاك والأنجم؟ قلت: يُسمى شيئاً ما يكون داخل الأفلاك، أما وراءها فلا يجوز أن يسمى شيئاً. فقال: ما وراء السموات معنوي أم مادي؟ قلت: لا جدال أن العالم محدود، وحدّه فلك الأفلاك. والحدّ ما يفصل فلكاً عما عداه. فإذا عُلم هذا وجب أن يكون ما وراء الأفلاك مخالفاً لما في داخلها. قال: هذا المعنى الذي يثبته العقل هل له نهاية من هذه الناحية؟ إنْ كانت له نهاية فأين؟ وإنْ كان لا نهاية له، فكيف يقبل اللامتناهي الفناء؟ وتكلمنا زمناً على هذا النحو، فقال: أنا كثير الحيرة من هذا. فقلت ومن لا يحار فيه؟»

(سفرنامه، ١٠٢).

لابد أن الرحالة قد تعب. وفي نهاية شهر أيلول، وصل ناصر وشقيقه بلدة سرخس، وهي التي ذكر ناصر أنها تبعد ٣٩٠ فرسخاً عن البصرة، أي حوالي ١٢٧٠ميلاً. ثم مرا بمحطات القوافل التجارية في جعفري وعمروي ونعمتي، وهي «رُبُط متقاربة على الطريق». وفي الثانية عشر من جمادى الآخر بلغا مدينة مرو الرود، قرب الموقع الذي شهد الحلم المصيري الذي تسبب بتحوله (إلى المذهب الإسماعيلي) وانطلاقه، من ثم، في رحلته. إنهما يقتربان الآن من موطنهما. إنها مسألة أيام قبل عودتهما إلى بلخ.

كانت خراسان في ذلك الوقت تحت سيطرة جغري بك، شقيق طغرل بك. وعلم ناصر أثناء توقفه في أحد الرُبُط أن أخاً له آخر كان في حاشية وزير أمير خراسان جغري بك. ومن الواضح أن هذا الشقيق الآخر، خواجه أبو الفتح عبد الجليل، كان من أولئك الكتّاب ورجال الحاشية الذين نجحوا في تحويل ولائهم من الغزنويين إلى السلاجقة، وهو طريق

أبى ناصر اتباعه بإصرار. إن انفعال ناصر باقترابه من موطنه يجري من تحت كلماته، «وقد مضى على خروجنا من خراسان سبعة أعوام».

عندما وصلا المحطة التالية، رأيا حركة ونشاطاً تمثل في نقل أمتعة تُحمّل على الحيوانات. وتبيّن لشقيق ناصر الذي كان معه أن هذه البضائع كانت للوزير. فسأل الواقفين هناك عما إذا كانوا يعرفون أبا الفتح عبد الجليل. فأجابوا إنه كان معهم.

«ثم اقترب منا خادم وسألنا من أين أتيتم؟ فقلنا من الحج. قال: إن لسيدي أبي الفتح عبد الجليل أخوين ذهبا للحج منذ سنوات وهو دائم الشوق إليهما، وكلما سأل عنهما أحداً لا يدله».

وبدلاً من كشف هويتهما، أراد ناصر وشقيقه استغلال هذه اللحظة وزيادة حدة أثرها الانفعالي عن طريق دعابة عملية:

«قال أخي: إنا نحمل من ناصر كتاباً، فحين يصل سيدك نسلّمه إياه. وبعد قليل سارت القافلة وسرنا معها».

أراد الخادم عند ذاك، ضمان الحصول على الرسالة لما يعلمه من أن سيده سَيُسرُّ بها كثيراً:

«فقال هذا الخادم: إن سيدي يصل الآن، فإذا لم يجدكما يضيق صدره، فإذا أعطيتماني الكتاب لأسلمه له يُسرُّ به».

ثم يحرر شقيق ناصر هذا التوتر:

«فقال له أخي: أتريد خطاب ناصر أم ناصراً نفسه؟ هذا هو ناصر».

ويضيف ناصر القول «ففرح الخادم ولم يعرف ماذا يفعل». ووصلت رسالة وصولهما الوشيك إلى بلخ إلى شقيقهما على وجه السرعة. فلما سمع بأمرهما عاد من مرافقة الوزير وانتظرهما على رأس قنطرة

جموكيان (سفرنامه، ١٠٣) وينهي ناصر ما دوّنه حول هذه الرحلة التي استغرقت سبع سنوات بهذه الكلمات:

«وفي يوم الثلاثاء، السادس والعشرين من جمادى الآخرة سنة ٢٣/٤٤٤ تشرين الأول ١٠٥٢، التقينا وفرحنا باللقاء وشكرنا الله سبحانه وتعالى، وذلك بعد أن فقدنا الأمل في اللقاء، وبعد أن تعرضنا للتهلكة مرات حتى يئسنا من الحياة. وفي هذا التاريخ نفسه بلغنا بلخ. فقلت هذه الأبيات الثلاثة في هذا المقام:

فإن لم يكن تعب الدنيا وعناؤها طويلين، فشرها وخيرها لا محالة منتهيان.

إن الفلك يتحرك من أجلنا ليل نهار، وكلما راح منا واحد تلاه آخر.

إنا نغدو ونروح في الحياة؛ إلى أن تحين الغدوة التي لا عودة منها.

وتبلغ المسافة التي قطعناها من بلخ إلى مصر، ومن مصر إلى مكة، ومنها إلى فارس عن طريق البصرة ثم إلى بلخ، عدا الأطراف التي زرناها في الطريق، ألفين ومائتين وعشرين فرسخاً.

وقد وصفت بأمانة ما رأيت في رحلتي. وأما ما سمعته، وكان عليه اعتراض فلا ينسبه القراء إلي ولا يؤاخذوني أو يلوموني عليه. وإن وفقني الله سبحانه وتعالى وسافرت إلى المشرق، فسأضم وصف ما أشاهده هناك إلى هذه الرحلة إن شاء الله تعالى وحده العزيز.

والحمدُ لله رب العالمين والصلاة على محمد وآله وصحبه أجمعين».

(سفرنامه، ١٠٣ - ١٠٤).

الهوامش

١ – القرامطة في الأساس مجموعة إسماعيلية منشقة انحرفت عن الخط العام للدعوة الفاطمية سنة ٢٨٦/٨٩٩ . وقد استنكر الفاطميون اقتلاع الحجر الأسود ثم اشتبكوا مع القرامطة في عدة معارك بعد قيام حكمهم في مصر . حول ذلك انظر مقالة مادلونغ في كتاب دفتري ، الإسماعيليون في العصر الوسيط ، ص٢١ – ٧٣ .

٢ – هذه هي ترجمة ثاكستون : بينما استخدم برنارد نويس . أصول الإسماعيلية (كمبردج ، ١٩٤٠) ، كلمة تلاميذ disciples .

٣ – كان ناصر خسرو مدققاً بخصوص اسم المرأة ومدة زواجها . « مكث علي معها ٧٢ يوماً » .

٤ – بهرام گور هو أحد أكثر ملوك التاريخ الإيراني شهرة (حكم من ٤٢٠ – ٤٣٨م) . فقد عُرف في ملحمة فردوسي ، شاهنامه . وعند نظامي في ، هفت پيكر (الجميلات السبع) .

٥ – جرت معاينة لهذا الموضوع من قبل هنزبيرغر في « عقيدة النفس » .

٦ – شِش فصل . الترجمة الإنكليزية ، ص٣٢ .

٧ – المصدر السابق ، ص٣٠ – ٧٠ ؛ وتسير كوزموغونية ناصر خسرو على خطا السجستاني . قارن الفصل ٤٨ من « خوان إخوان » مع الفصل ١٥ من الينابيع .

الفصل الحادي عشر

العالم يتحول قاتماً

«يملأ قلبه الحزن أكثر من رمّانة تتفجّر بحبّاتها» .

(ديوان، ٢٠٨: ٤).

ما يحدث بعد ذلك هو مجرد أشياء مُجمْلَة في أحسن الأحوال. ففي حين رأينا في «سفرنامه» أن ناصر خسرو قد دُعي مرات عدة للدعوة والتعليم في أمكنة متنوعة على طول طريق العودة إلى خراسان، إلا أنه لا يشير في أي مكان في ذلك الكتاب إلى الحياة التي كان على وشك البدء بها كحجة لخراسان، أي كرئيس لجهود الدعوة الإسماعيلية في أرجاء إيران الشرقية، التي ضمت أجزاء من آسية الوسطى وأفغانستان اليوم. والتعليق الوحيد الذي دوّنه ويتطلّع فيه إلى المستقبل هو أمله بأن يقوم يوماً ما، بمشيئة الله، بالسفر «إلى الشرق» وأن يدوّن تلك الرحلة أيضاً. ومن المحتمل أن تلك الرحلة لم تحدث أبداً. وما لدينا من تفاصيل قليلة حول القسم المتبقي من حياته يمكن استنتاجه من أشعاره اللاحقة فقط، ومن ملاحظات نزيرة خطها في كتبه الفلسفية، ومن إشارات إلى سيرته تركها الآخرون عنه.

أما نوعية الحياة التي يود أن يحياها، فنحن نعلم أن الحياة النشطة والمتبسطة هي ما يُناسب شخصيته كأفضل ما يكون. فهو يرى، من ناحية عقائدية وشخصية، أن الأمر لن يكون أخلاقياً ولا كافياً إذا ما حصلنا على العلم ثم أبقيناه داخل أنفسنا. إن هذا التأكيد على المسؤولية الشخصية بخصوص التعبير عن معتقده هو ما قاده إلى التبشير ودعوة الآخرين إلى الحقيقة بكل نشاط. ورأى أن لهذه المهنة الخاصة مصدرين: إحدى الدعوات جاءت من الله:

«الصانع الأكبر الذي صنع العالم كله،
لماذا يدعوني وماذا يريد مني أنا المسكين؟
ولأنه يدعوني وحدي من بين جميع المخلوقات،
فلاشك في أنه يخصني بواجب، أنا العبد الضعيف»،

(الديوان، ٤٦: ٣٤ - ٣٥).

والدعوة الأخرى جاءت من إمام عصره الإسماعيلي، الخليفة المستنصر:

«جعلني راعياً على القطيع،
وهو شيء لن أتخلى عنه لأحدٍ آخر.
فإذا لم تكن ثملاً جداً أيها العطشان،
فسوف أدلك على الطريق إلى حافة بحر عظيم.
وإذا قبلت النصيحة التي أقدمها إليك،
فسوف ترتفع من بئر الظلمة إلى أعلى أفلاك السماء»[١]

(الديوان، ١٣٠: ٣٢ - ٣٤)

بالنسبة لناصر خسرو، فإن الأمر بمشاركة علمه مع الآخرين ممن لا علم لديهم له نموذجه في العالم القابل للإدراك. بمعنى أن تفاعل الهرمية

الكونيـة للعقل الكلي والنفس الكليـة وعـالم الجسـمانيـات، حيـث النبي والإمـام يقـفـان على قـمـتـه، والمراتـب الأدنى للمبـشـرين والدعـاة تقع إلى الأسفل من ذلك. وكـانت التـعـاليـم تنتـقل داخل الدعـوة الفاطمـيـة بطريقـة هابطة من المراتب العليـا إلى المراتب الدنيـا. في مـثـل هذا التـركـيب، على كل مـؤمـن يتلقى العلم من أعلى، إمـا من الإمـام نفـسـه أو من مـعـلـم وسيط، إيصال هذا العلم ومنافعه إلى الآخرين. فمن الفهم تنبع مسؤولية الفـعل، ومـراتب الفـهـم الأعلى تتـطلب فـعـلاً أعظم. وهكذا، فـإن عـمليـة الأخذ والعطاء المستمرة هذه تحدث على أعلى مستـويات الإدراك (العقل الكلي والنفس الكلية وهلم جراً).

غالباً ما كـانت حياة الداعي الإسماعيلي حياة خطرة. ومما لاشك فيه أن أهل السنة، مع خليـفتـهم العبـاسي المتـمركـز في بغـداد، كـانوا بحـاجـة لإيقاف توسـع الإسماعـيلية السيـاسي والديني كليـهما معاً. فقد رأوا في الدعـاة الإسماعيليين تهديداً سياسياً وكثيراً ما قاموا بقتلهم(٢). كما لم يقدم الشيـعـة من المذهب الإثني عشـري، في الوقـت نفـسـه، دعـمـاً دائمـاً للإسمـاعـيليين. لقد كان هناك قدر كـبير من المشـتـركات الدينية بين هذين الفرعين للشـيعـيـة، لكنهما اختلفا اختلافاً جوهرياً بخصـوص ولاية الإمام جعـفـر الصـادق (ت١٤٨/ ٧٦٥). وكذلك، كـان الإسمـاعـيليـون الأوائل أكـثـر تنظيـمـاً ونشـاطاً في سعـيـهم لإزاحـة الهـيـمنة السنيـة وإقـامـة الدولة السيـاسـيـة الشيـعـيـة. فـجـمـيع الشيـعـة نظروا إلى الخلافـة العبـاسية السـنية في بغـداد على أنهـا غـيـر شـرعـيـة. لكن، في حين حـقق الإسـمـاعـيليـون العديد من النجاحات الملموسة باتجاه هدفـهم السياسي المعترف به (كـمصر سنة ٢٩٧/٩٠٩، واليـمـن سنة ٤٣٠/١٠٣٨) وكـانوا مـهـتـمين بـتـحـقـيق

المزيد، إلا أن الاثني عشريين كانوا بحاجة لعدة قرون أخرى؛ إذ لم تصبح الشيعية الإثنا عشرية مذهباً رسمياً في إيران وديناً للدولة هناك إلا سنة ٩٠٧هـ/أو ٩٠٩هـ.

وعلى الرغم من هذه المعارضة، فقد تحوّل الكثيرون إلى الإسماعيلية بفضل ما بشَّر به ناصر خسرو. وحتى اليوم، نجد أعداداً كبيرة من الناس في مساحات واسعة من طاجكستان وشمال أفغانستان وباكستان تفتخر بالقول إن أجدادهم، أو كامل منطقتهم قد تحولت (إلى الإسماعيلية) على يدي ناصر خسرو. إلا أنه من الصعب تحديد مساحة الأرض التي شملتها دعوة ناصر. فقد رأينا في كتاب، «سفرنامه»، مدى« سرعته في اجتياز أرض هائلة ومدى نجاحه في تعامله مع أخطار رحلته وتصاريفها. بل حتى إنه يعطينا إشارة إلى أنه قد نفَّذَ مهمة دعوته الإسماعيلية ليس في مختلف أرجاء أراضي خراسان الكبرى فحسب، بل وفي المقاطعات المجاورة لبحر قزوين أيضاً، وفي مازندران على وجه التحديد:

«إنَّ صداقتي مع آل بيت النبي وصلتي بهم،
وبسبب خبرتي، وامتيازي ورتبتي،
جعلتني يومغانياً ومازندرانياً
مع أن جذوري هي خراسانية في الأصل».

(الديوان، ٢٦: ٣٥ - ٣٦)

دعوة الداعي

العقائد التي دعا إليها ناصر خسرو هي عقائد الإسلام الشيعي الإسماعيلي: إسلام بمعنى أن الله اختار محمداً نبياً له وجعله خاتم

الأنبياء، وأرسل رسالته إلى الإنسانية عبر قلب محمد ولسانه في صورة القرآن؛ وشيعي باعتباره متميزاً عن السني، بمعنى أن الشيعة يعتقدون بأن القيادتين الروحية والسياسية للأمة الإسلامية بعد النبي محمد سارت إلى ابن عمه، الإمام علي - زوج ابنة النبي فاطمة - ثم استمرت بعد ذلك في أعقابه وأحفاده؛ وإسماعيلي باعتباره متميزاً عن الشيعية الإثني عشرية، بمعنى أن الإسماعيلين يعتقدون بأن الإمامة السرمدية هي حاضرة ومرئية في العالم المادي الدنيوي في شخص إمام الزمان الحيّ، الذي ينتمي إلى خط علوي خاص، وليس بالأحرى في خط الأئمة الإثني عشر الذي ينتهي بشخص الإمام الثاني عشر للإثني عشرين، الذي دخل كهف «التقية» (أو الستر) سنة ٢٦٠/٨٧٤، والذي لا تزال عودته في صورة المهدي مُنْتظرة.

ويلحُّ كل من الإسماعيليين والإثني عشرين على الضرورة المطلقة لمرشد روحاني ذي مرجعية لتفسير رسالة الله. هذا المرشد والمفسِّر هو الإمام. وفي حين يرى الشيعة الإثنا عشريون أنه بإمكان طبقة من علماء الدين العمل باسم الإمام الثاني عشر الغائب حتى يعود ويؤذن ببداية عصر جديد، إلا أن الإسماعيليين يعتقدون أن الله لن يدع العالم دون إمام حي يعمل «كحجة» لله على الأرض ويهدي الناس إلى حقائق الدين النهائية.

وركَّز تعليم ناصر أيضاً على الأمر الديني بفهم توحيد الله. ليس في مقدور الإنسان فهم الله بشكل مباشر أو استيعاب حقيقته بأية طريقة حقيقية أو «شاملة»، إذ لا يستطيع البشر جعل عقولهم تحيط بوحدانية الله وعظمته، ولكن الأحرى بهم مبدأ الوحدانية الإلهية وما تعنيه. وبعد محاولة فهم التوحيد، على المؤمن، كما يعلّم ناصر، فهم أمر

الله للعالم، بكل ما يتبع ذلك من نتائج بالنسبة لخلق عالمي المادي والمعقولات. إن من واجب المؤمن الحصول على فهم للعلاقة بين العالم المادي والعالم الروحاني، وفهم رسالة الله التي أتى بها النبي محمد، والمعنى الباطني لهذه الرسالة كما يعطيه إمام الزمان.

وكذلك، على المؤمن أن يُعبّر عن هذه المعتقدات في الحياة. ويصرُّ ناصر جازماً على أن من واجب المؤمن النظر عميقاً داخل نفسه، سواء في أفعاله الخاصة أو صلاته الشخصية أو الممارسات العامة للدين كالحج، وذلك من أجل سبر غور المعاني الباطنية لمثل هذه الأفعال. إنه يدعو إلى ضرورة ممارسة أفعال العبادة والتغيرات الباطنية التي يجب أن تنتج عن ممارسة بحث - النفس لهذه الأفعال. وهو يعتبر الطاعة للدوغما والتعابير السطحية لشعائر الدين الظاهرة باطلة أو غير صحيحة.

كان ناصر يدرك تماماً أن أنشطته الدعاوية باسم الاسماعيليين ستضعه في موقع المخاطرة في أعين المسؤولين السياسيين والدينيين، ولاسيما العلماء السنة منهم. ومع ذلك، فقد بقي مخلصاً لمهمته، مدفوعاً بقناعة عميقة بأن رسالته توفر ما يقيم أَوَدَ الجائعين روحياً، وحقيقتها هي ترس في وجه الشر. وإحدى قصائده تعكس هذا الضمان في دعوته:

«أنا راعٍ لموسى زماننا، لقطيع يتغذّى
بالعلم عبر ليل هذا العالم.
والراعي لا يذهب دون محجنة(*) أو طاسة؛
وطاستي هي كتاب ومحجنتي هي لساني.

---

* - المحجنة هي عصا معقوفة (أو باكورة) يسوق بها الراعي قطيعه .

عندما تأتي إلي تتناول خبز الشريعة الإلهية،
يرطبه لبن طلاقة لساني.
أنتم يا مَنْ ظننتم وجهي قبيحاً،
أنا لست ما ظنوا أبداً، فأنا مرآة.
فإذا ما كُنتَ أنتَ قبيحاً، فأنا قبيح.
وإذا ما كنت جميلاً، فإن وجهي وشكله
هما جميلان في نظرك.
تعلّمْ الحكمة. خُذْني كمعلم لك
ولتُصبحْ سيفاً مرصعاً وسأكون شاحذاً لك.
يَدُ ربِّ العالمين، إمام الزمان، قد
زرعت بذور الإنسانية في خطابي.
تعال إلى ظل شجرتي، وسأضعك على غصن الإنسانية،
إذا ما رغبتَ بذلك.
أنا كالماء الجاري، أرطب بخطابي الحقول المزروعة
بالحكمة في بستان الدين الصحيح.
فإذا ما وقع غبار الشياطين عليها..
فسأغسل الغبار وأزيله بكلمات الحكمة التي تشبه الدرر.
لا يستطيع الشيطان الحط من شأني[٣] أبداً،
لأن حربتي، ذات الرأس المسنون، مصوبة عليه.
نصل سهمي هو خطابي، وسهمي هو قلمي،
وأصابعي هي قوس كافٍ.

فإذا ما كان عدوي في الشرق، فمن الغرب[٤]،
إذن، سأرسل بسهامي الطائرة إليه بسهولة».
(الديوان، ٩٧: ٣٢ - ٤٤).

فرار ونفي

كان ناصر خسرو محقاً في تصوره بأن أعداءه سوف يضطهدونه على أساس من دعوته. إحدى الموضوعات الرئيسة للجدل الديني في أيامه كانت، وفقاً لما تمت مناقشته أعلاه، كيفية تفسير الوصف التشبيهي القرآني لصفات الله، مثل صورة الله جالساً على عرشه، التي تتضمن أن له طرفاً تشريحياً يمكن أن يجلس على العرش. ويرى ناصر خسرو، بالطبع، أن مثل هذه التصورات تقع ضمن مجال عالم الظاهر الخارجي وتحتاج إلى تطبيق التأويل عليها كي نستطيع فهم أهميتها الباطنية. ويحتج أن أولئك الذين لا يتمسكون بالتفسير السطحي المعطى لعامة الناس، يتعرضون للنبذ والإنكار من قبل الجالسين في مراكز السلطة الدنيوية العالية:

«تقول إن فقيها مزعوما
صاحب السماحة، إمام بلخ العظيمة،
قد أعلن أن الناس سيرون الله،
جالساً على عرشه يوم القيامة،
وأن كل من لا يساير هذا الاعتقاد
ويقول به هو كافر ومارق ولا إله له».

(الديوان، ٢٤: ٣٩ - ٤١)

وهو يجادل، في مواضع كثيرة من قصائده الشعرية، منتقداً الذين يُشينونه، وكثيراً ما يطلق عليهم اسم «الناصبين»، وهو مصطلح يطلق على خصوم علي. ويُطلق في إحدى قصائده التي تسبق أي تمهيد جميل تقليدي للربيع أو محاسن الطبيعة، يُطلق تذمراً قوياً بخصوص «الناصبين»، حيث يعارض خصوم أسرة علي هؤلاء بطريقة تهكمية ويسميهم بالكفار، وهو ذات المصطلح الذي يُطلق على الهراطقة والذي استخدم ضد ناصر خسرو نفسه:

«هل هناك من دهشة ألاّ يكون «الناصبي»
ممتلئاً بالكفر؟
ما دمت لن تدهش برؤية جحش يتصرّف كحمار.
أيها الناصبي، يا حمار، إلى متى ستستمر في سيرك نحو نار جهنم،
متبعاً نهج ادعاءات[٥] السامري.
إذا ما وقفت في جيش السامري، فما الشيء الجيد الذي
سيحققه لك ارتداء درع النبي وسلاحه على جسدك؟
سلاح النبي ودروعه هي الإسلام،
وحياتك آمنة داخل هذا الدرع والخوذة.
لكنك لن تستفيد من هذا الدرع والخوذة إلاّ
فيما يتعلق بالأكل والنوم، هنا والآن.
كيف تتوقع أن تأخذ خوذة النبي معك
إلى جهنم، أيها الحمار البائس؟
تسمي نفسك مسلماً بالاسم بكل تأكيد،
لكنك لا تستطيع رؤية نفسك ضائعاً في بئر؟»

(*الديوان*، ٢٦: ٣ - ١٠).

كثيراً ما يتكلم ناصر في قصائده الشعرية عن المعارضة الشديدة التي واجهها بسبب آرائه؛ وتعكس أبيات كثيرة صراعه من أجل إعطاء هذه الآراء معنىً ما:

«ما هذا الجنون الذي سيطر على كل فرد،
بحيث صاروا مرتعبين لهذه الدرجة، حتى من اسمي؟
فأنا لم أتسبب بتدمير سمعة أي شخص،
ولم أسرق حتى كسرة خبز قط.
لم أضرب شاباً قط، لدرجة أوصلته إلى الخبل.
فلماذا تقفون ضدي شباباً وشيوخاً وتناصبونني العداء؟
أنا لم أسعَ أبداً للتبشير بأي موعظة في كشغر أو في بغداد.
فلماذا يقوم الخليفة والخان بالتشنيع علي لهذه الدرجة؟
إنني أتقزز كثيراً من الجيفة والدم[٦]،
انظر كيف تحوّل جميع خصومي إلى كلاب مسعورة».

(الديوان، ٩٧: ٥ - ٩).

وعند نقطة ما - لا نعرف السنة - أصبح بهتان أضداده وإفكهم يشكل تهديداً جدياً لحياته. ويروي «مجمع الفصحاء» أن رجال الدين وأهل الحكم وصموه بالشرك والزندقة[٧]. ولدينا روايات تُفيد أنه أول ما أصبح موضع انتقاد جدي، كان في نيسابور مما دفعه إلى الفرار من هناك شرقاً إلى بلخ، حيث أثار هناك إدانة له مرة أخرى. ويروي «تاريخ نيسابور»[٨] أنه جابه خلال زيارته الثانية لنيسابور حالة عدائية مسبقة طالما أن «رجال الدين وعلماء آخرين لم يكوّنوا رأياً جيداً عنه»، وربما اعتماداً على الدعوة والتعليم اللذين سبق له ممارستهما. ولذلك، ومن

أجل أمن أكبر، اتخذ مقاماً له في منزل قاضي القضاة وكبير أئمة المدينة، أبي سهل سعلوكي. لكن يبدو أن إقامة ناصر خسرو كانت لا تزال في خطر حتى في ظل حماية شخصية كهذه.

وفي أحد الأيام، جاء السعلوكي لتحذيره. «أنت رجل عظيم ومكمَّل للغاية، عاينتَ الكثير من القضايا، وأصبحت رسالتك أكثر جلاء وأقوى صوتاً. وأرى أن أئمة الظاهر الخراسانيين آتون لطلبك. فمن الحكمة لك مغادرة هذه المنطقة»[٩]. فقرر ناصر خسرو مغادرة نيسابور مستتراً وتوجه إلى بلخ.

استقر ناصر في بلخ لبعض الوقت «ودعا إلى ولاية الخليفة المستنصر والتمسك بالمفاهيم الإسماعيلية»[١٠]. واستمرت دعوته حتى قام جمهور متعصب من الغوغاء بمحاولة قتله وضربه بلا مبرر. فاضطر ناصر بالنتيجة للفرار من بلخ.

فإلى جانب العبارات العاطفية التي وضعها في شعره مشيراً إلى هذه الحادثة، نجده يحشر الجملة الأساسية التالية في كتابه «زاد المسافرين»، في فقرة كانت ستكون، لولا ذلك، مكرّسة لشرح الحاجة لقبول مفاهيم الدين الحق:

«إنني أقدم براهين على ما أدعو إليه من أجل أن يصبح جُهّال هذا العالم الذين دعوني "بالزنديق" وحاربوني وانتصروا علي، والذين طردوني من بيتي ووطني، موضع احتقار أهل الحكمة الذين يتدبرون ملياً كتابي هذا».

(زاد المسافرين، ٤٠٢).

وجد ناصر ملاذاً له أبعد في الشرق في ظل حماية الأمير

الإسماعيلي علي بن الأسد، وتمكن من قضاء بقية حياته في مقاطعة يومغان من ولاية بدخشان. غير أنه ترك سجلاً حساساً للغاية متضمناً حزنه وغضبه بشأن هذا المنفى الإجباري. ويَظْهَر سخطه العميق تجاه هذا التحول الظالم للأحداث، حيث يتغلّب الشر على الخير، ويسود الظلم، وحيث يُسَاء فهم ما يقوم به من أعمال التقوى والورع، يَظْهَر في العديد من لحظات الكمد والكآبة في شعره:

«الجميع أدار ظهره لي، عافوا كلماتي ونفروا منها،
حتى جيراني وأقربائي وأبناء جلدتي.
لا أحد يقرأ كلماتي، ولا أحد ينطق باسمي،
الجاهل من باب الجهل، والعلماء يرتجفون خوفاً من المشاكل».

(الديوان، ٤٤: ١٥ - ١٦).

من هنا وفيما بعد ذلك، نجد ناصر خسرو الذي عرفناه في كتابه «سفرنامه» - منفتحاً ومغامراً ومحباً للاستطلاع ومرحاً - نجده يتحول في «ديوانه»، في أحيان كثيرة، إلى القسوة والنقمة والغضب. إنه يملأ يراعه بطلاقة اللسان والتدريب الأكاديمي، ثم لا يلبث أن يقذف بشعر لاذع قوى الاضطهاد والنفاق التي يراها مصطفة حوله: رجال دين متعصبون، وشعراء متملقون، وسلاجقة قساة القلوب إضافة إلى تقلبات الطبيعة. وهناك أوقات حَزِنَ فيها على ضياع شبابه وحلول الشيخوخة. أحياناً، يتحول مزاجه إلى حزن، وأحياناً إلى سخط، ولكن في كلا الحالين نجد موهبته الفنية تحوّل هذه العواطف إلى صور شعرية رائعة، كما في هذا البيت المأساوي الذي يستهل به إحدى قصائده.

«عقرب المنفى لسعت قلبي لدرجة كبيرة،

بحيث ستقول إن السماء قد اخترعت المعاناة لأجلي أنا فحسب»

(الديوان، ٦: ١).

وتبتدئ قصيدة أخرى بهذه الأبيات الخالدة المليئة بمرارة المنفى وحزنه وحنينه:

«مُرَّ يا نسيم خراسان اللطيف،

على سجين في أعماق وادي يومغان.

يجلس متقوقعاً في ضيق مزعج شديد،

محروماً من كل أشكال الثروة والبضاعة والأمل.

المصير القاسي سرق بقسوة وخشونة كل

أشكال السلم من قلبه، والراحة من بدنه.

يملأ الحزن قلبه أكثر من رمّانة تتفجّر بحباتها.

ينقبض جسمه ويتضاءل أكثر من قصبة شتوية ذابلة.

الوجه الجميل والقوام الرشيق تحوّلا

الآن إلى دمامة وبؤس وخراب.

الوجه الذي أشرق يوماً كزهرة الأينمون الربيعية،

يزمزم الآن كأوراق الخريف بفعل بؤس المنفى.

حتى العائلة انصرفت عنه كالغرباء،

ولا أحد يستطيع مساعدته سوى رحمة الله»

(الديوان، ٢٠٨: ١ - ٧).

معارضة الدين المزيف

هرب ناصر خسرو شرقاً باتجاه الجبال العالية قرب هندوكُش مجرّداً من كل ممتلكاته وارتباطاته، وكانت حياته في خطر شديد. ووجد ملجأً له في يومغان، في بلاط أمير اسماعيلي محلي. وفي هذا المكان النائي، الآمن من الأخطار والبعيد عن كل مراكز النشاط الدنيوي، أمضى ناصر خسرو السنوات الخمس عشرة أو العشرين المتبقية من حياته، «يبعث بكتاب كل سنة» إلى العالم الخارجي ويكتب القصائد الفلسفية الممزوجة بالغضب على مصيره والاستخفاف بخصومه. واعترض على اتهامه ظلماً بأنه رافضي من قبل أناس يعتبرهم غير مؤهلين لإصدار مثل هذا الحكم. ويقول إنهم لا يعرفون الإسلام إلا من ناحية سطحية. ما فائدة الجدل البليغ والمتقن ضد هولاء الشياطين والكلاب والعجول والحمقى، كما يسميهم. وفي الأبيات التالية، التي هي استمرار للأبيات المذكورة أعلاه، نجد أن ازدراءه لخصومه يُبقي شكواه على مستوى الغضب المستديم ولا يسمح له بالأحرى النكوص إلى مستوى الشفقة الذاتية:

«لقد أصبحت خصماً قديماً للتركي والعربي والعراقي والخراساني
مع أنني لا ذنب لي.
يبحثون دائماً عن ذنب لي ولا يجدون سوى التالي:
أنت خارج أهل السنة وخصم لصحابة النبي؛
ماذا يمكنني القول لهذا الجيش من الشياطين؟
لم يمنحني الله سحر سليمان(١١).
لا يتجرؤون على الاقتراب مني، إلا أنهم
ينبحون ويعوون من بعيد كالكلاب في الحظيرة.

وبما أنني حُجة، فإن جيشاً من مثل هؤلاء الخصوم لن يزعجني،
الله وحده (يخيفني) وأنت تعرف ذلك بأفضل ما يكون.
لكن ليس من الحكمة ألاّ يدافع المرء عن نفسه ضد الشياطين.
ما عسى الرجل المتعلم والحاذق أن يقول
لهؤلاء الشياطين القادمين من الصحراء؟
إذ من العقم أن تكتب براهين لأحمق؛
فأنت لا تتلو القرآن لعجل.
الرجل الذكي لا يضيّع الكلمات على حمقى.
من سيضع الجاودار الكرماني الغالي الثمن في خبز الشعير الرخيص؟
إنهم يسمونني رافضياً مع أنهم لا يعرفون
عن الإسلام سوى الاسم!»

وفي الأبيات التالية، يحول الشاعر خطابه المباشر إلى علماء الدين المعارضين له:

«أَنْتَ يا مَنْ تضع عمامة العلم المزيف على رأسك،
نفسك مخبأة تحت عباءة الجهل.
أخبرني، لمن نعطي البيعة بعد محمد،
وما هو البرهان على مزاعمك؟»

(الديوان، ٢٠٨: ١٨ - ١٩)

ثم يتهمهم بالنفاق مباشرة:

«في النهار تصوم وتنوح وتسبّح بسُبحتك،
وفي الليل تعاقر الخمر وتتمتّع بالموسيقى.
لقد حَفِظْتَ نصوص الخداع بسهولة،

بحيث أصبحت الآن المفتي الأكبر لبلخ ونيسابور وهرات.
عندما تتكلم، فأنت كتمر النخيل الريّان،
لكن أفعالك تكشف أنك مليء بالأشواك كالأكاسيا».

(الديوان، ٢٠٨: ٣٢، ٣٤، ٣٧).

إلى جانب انتقاده لعلماء الدين بسبب مهاجمتهم له، ولأنهم لا يفعلون ما يقولون من باب النفاق، فإن ناصر ينظر بازدراء إلى القادة الدينيين الذين يزرعون رؤىً مبسّطة عن الجنة في أذهان عامة الناس، مضخمين وجهة نظر حرفية عن متع الجنة وليس بالأحرى المتع الروحانية. والناس يلتفون حولهم، بالطبع، يقول هازئاً بكل ما يقدمونه من وعود بالولائم والمتع المادية في الحياة الآخرة. ويحذر الدعاة الإسماعيليين الآخرين أن يكونوا حذرين في تعليمهم، كي لا يقوم الدعاة الآخرون الذين يعدون الناس بالمتع الأرضية في الجنة بالتحول ضدهم فيلاقوا المصير الذي لاقاه هو نفسه:

«من أعلى المنابر يبشرون عامة الناس،
يبهرونهم بالجنة وبالطعام الذي سيتناولونه هناك[١٢].
استمر وانشر كلمة علي، إذا ما كنت متأكداً
أنهم لن يحبسوك مثلي في جبال يومغان.
إنهم ينعقون ويصرخون أملاً في الطعام؛
والحمير تنهق دائماً عندما تتحدثْ عن الشعير.
وإذا لم تبشّر بأن الجنة هي مكان للأكل والجنس،
فإنهم سيطلقون عليك سهام غضبهم الساخر،
تنطلق من عيونهم مصوّبة إليك».

(الديوان، ٦٨: ٢١ - ٢٤).

ولم يقتصر ذلك على هذا النوع من العلماء المسلمين المذكورين هنا، ولكن كهنة الزرادشتيين وعلماء أهل الكتب القديمة[١٢] كانوا ممن لامهم وأنّبهم:

«أنتمْ يا مَنْ قرأتم الزند والپاند، إلى أي مدى
ستستمرون في قراءة الزند هذا؟
النصوص المقدسة على شفاهكم، والخداع في قلوبكم؛
هل هذا ما كتبه زرادشت في كتابه الزند؟
في كلماتكم، أنتم متخمون بالعلم والحكمة؛
أما في أفعالكم، فأنتم منافقون بشراسة.
زيدوا من نبل أفعالكم، وقللوا قليلاً من كلامكم.
ما نوع النصيحة التي تودّون إعطائي إيّاها؟
يجب أن تستعدوا بحزم عندما تعطون نصيحتكم.
إذ عندما تفعلون ما لا تقولون، فإن كل
ما تقولونه سيخرج باعتباره كذباً ودجلاً».

(*الديوان*، ١١: ١- ٦).

وهكذا، فقد قدّم ناصر خسرو، هو والدعاة الاسماعيليون الآخرون، ديناً يرى أن التقصي الفكري للدين يُعَدُّ واحداً من الفضائل العليا للمؤمن. ويجري النظر إلى العقل الإنساني باعتباره أداة أولية في نشاط النفس لتنظيف نفسها وتحقيق فهم شفاف أكثر. وكانت الطبقة المثقفة الإسماعيلية في ظل الفاطميين، قد شغلت نفسها، هي والمفكرون غير الإسماعيليين في مناظرات بخصوص قضايا دينية وفلسفية، مثل كيفَ يمكننا القول أن للبشر حرية إرادة حقيقية إذا ما كان الله هو الخالق

المستديم لكل الأفعال! ويمكن أن نشتمَّ نفحات من مثل هذه المناظرات الفكرية في الأبيات التالية:

«لماذا أُعطينا عقلاً إذا ما كنا، حتى مع هذا العقل،
نذنب أحياناً ونعبد الله أحياناً أخرى،
لماذا أمرنا الله بفعل الخير وتجنّب الشر،
إذا لم نكن أحياء وأحراراً في اختيارنا؟
لماذا لا يُدان الذئب الشرس أمام الله بسبب أفعاله
في حين نتحمل نحن مسؤولية أفعالنا؟
لماذا لا نبقي اللقلق، بكل ما يطلقه من شحيج ونعيق لا معنى له،
في حالة من المهانة والازدراء، بينما نبقى نحن كذلك؟
لماذا نخسر وزننا، أنا وأنت، بسبب الصلاة والصوم،
بينما الغزلان والمخلوقات الأخرى التي نصطادها لا تفعل؟»

(الديوان، ٣٣: ٢٣ - ٢٧).

وجرياً على هذه المقارنة للاختلافات بين ما يفرضه الله على البشر من جهة وعلى الحيوانات من جهة أخرى، يعرض الشاعر مسألة العدالة الإلهية الأساسية: إذا كان الله مصدر كل الأفعال، فليس من العدل أن يعاقب الناس على أفعالهم، أما إذا لم يكن الله مسيطراً، من جهة أخرى، على كل فعل في هذا العالم ويُحْكَمْ على بعض الناس بأنهم مذنبون، فنستطيع الاستنتاج إذن أن الناس ليسوا خاضعين لله بذلٍّ ومهانة:

«إذا لم يكن يريدنا أن نذنب، ونحن نرتكب الذنوب،
فنحن لسنا عبيداً لله، بل سادة[١٤].
أما إذا كانت جميع الذنوب تصدر عن إرادته،

فنحن لسنا بمذنبين إذن، ولكن خيّرين وفاعلين للخير».

(الديون، ٣٣: ٣٣ - ٣٤).

ثم يتحدّى ناصر علماء الدين المخاصمين، مقدماً بعض المعنى للبيئة الفكرية النشطة التي كان قد اعتاد عليها:

«إذا لم ترغب الانغماس في هذه المسائل، فلا تفعل،
وابتعد عنا، لأننا نفعل ذلك.
إذا ما تحديتنا بخصوص هذه المسائل،
فسنقاوم بثبات ونصمد ضد هجومك.
بعقول مُشعة نبني بروج المناظرة،
مرتفعة ارتفاع السماء، ونوشيها بالذهب».

(الديوان، ٣٣: ٣٦ - ٣٨).

ويَعْلَم ناصر خسرو، الثابت في إيمانه، أنه على حق. ويؤكد في الأبيات القليلة التالية إيمانه بالإسلام وإخلاصه لعلي، ويُمطر معارضيه بازدرائه حتى ولو كانوا يفوقونه عدداً:

«محاربون نحن، في جيش القرآن والشريعة؛
لأننا شيعة علي الصامدون.
المرضى يظنون أن السكر ليس حلواً،
لا عجب إذا ما ظننتم أننا كفار.
واحد مني، وألف منكم؛ ولو أنكم تتثالون
كالأفاعي والنمل ونحن لسنا كثيرين،
فالجيش لا يمكن أن يكون خمسمائة مطية ضد رجل واحد؛
فالأفضل لنا ألا نَعُدّكم جيشاً».

(الديوان، ٣٣: ٣٩ - ٤٢)

بكاء على خراسان

لم يكن ناصر خسرو يتذمر من حال شخصه فقط. ففي حين يرى نفسه ضحية بكل تأكيد، إلا أن ألم خيبة الأمل الشخصية يقع ضمن إطار ما يراه حتى خسارة أكبر لوطنه. فلم تكن خراسان في أيدي علماء دين فاسدين فحسب، ولكنها كانت تخضع آنذاك لحكم غزاة جهلة أوباش نشروا الخراب في أرجاء عالمه المثقف. ويرى في فقدانه الشخصي لبيته وبلاده برهاناً على أن خراسان تُحكم من قبل البرابرة:

«ألقوني خارج بيتي ووطني، أولئك الذين هم أدنى من أدنى أي شيء؛
أولئك الجهلة التاركون لصلاتهم(١٥).
أصبحت خراسان ملاذاً للوضيعين؛ فهل يمكن
لبيت واحد الجمع بين كل من النبيل والوضيع؟
لا أحد يستطيع فهمي، سوى ذلك الذي قام
الوضيع بنبذه خارج بيته».

لقد فقد هذا الشاعر الفارسي عالمه الذي أحب، عالماً يقوم على الأدب والثقافة القديمة والإنجازات الفكرية. ويفتتح القصيدة ذاتها بفيضٍ من الحنين إلى الماضي ويتعجب:

«مَنْ يسأل، من هذا المنفى البائس الحزين،
يا خراسان، كيف تسير بك الأمور من دوني؟
هل ما زلت كما رأيتك في الربيع؟
ابعثي بالأخبار، هل ما زلت كما كُنت؟
هل ما زالت أشجارك تتزيّن بالرايات المتعددة الألوان،
وأشجارك من الخِلاف تعلوها عمائم من الأحمر؟

هل ما زالت النسائم الشرقية تغطي وجه الصحراء في نيسان
بأستار صفراء من الصين وحمراء من بيزنطة؟
هل ما زالت نسائم أشهر الشتاء المتأخرة تنثر النقود
والجواهر من كل الألوان على رؤوس العرسان في الحدائق؟
هل ما زالوا يصنعون تاج النرجس المصنوع من ذهب الكنوز
والدرر الجميلة البرّاقة؟
إذا كنت كذلك، وهكذا تسير الأحوال،
فأتمنى أن تبقى لياليك حلوة ونهاراتك سعيدة».

(الديوان، ٦٥: ١ - ٧).

وينتقل ناصر من هذه الذكريات اللطيفة عن وطنه إلى مقابلتها بحالة الشخصية الواهنة مستخدماً التشبيهات والاستعارات لوصف فقدانه لشعر رأسه، وبشرته المتجعدة وجسمه الضعيف:

«ولكن بالنسبة لي، أصبحت الأشياء مختلفة تماماً لبعض
الوقت الآن، حتى إذا ما كنت أنت لم تتبدلي من دوني.
قليلاً قليلاً، أزالت يد الزمن عمامتي الحريرية من على رأسي.
وتسبب الزمن المتقلب باصفرار كياني الوردي وشحوبه
نتيجة الاستحمام المتكرر بالماء الأصفر.
ونتيجة لرعونة الزمن فقد أصبح جسمي، الذي كان
مستقيماً مرة كحرف الألف، منحنياً الآن ومدوراً
كحرف النون، حرف النون!»

(الديوان، ٦٥: ٨ - ١١).

توضح أشعار ناصر خسرو بخصوص خراسان إحساساً قوياً بالهويّة الفارسية الممزوج بوعي حاد بالظلم والاضطهاد الذي يدينه[١٦]. ويشعر أن غضب الله وحده هو الذي سمح لهؤلاء السلاجقة البدو الذين لا وطن لهم بالتجذّر في وطنه الحبيب كالأعشاب الغريبة الضارة. وينتقل ناصر الآن مباشرة من تذمره لكونه أُجبر على النزوح من وطنه إلى انتقاد أهل خراسان لاستجلابهم غضب الله على أنفسهم في صورة هؤلاء الغزاة البدو:

«*بهذه الطريقة، أمطرت السماء غضب الله*
على خراسان؛ على رؤوس هذا الشعب الوضيع.
وإن هؤلا الغوغاء من الرعاع الذين لا وطن لهم
يجلسون الآن ملوكاً وملكات هناك.
على تلك الأرض، حيث يُمطر الله غضبه،
ستنمو بذرة شريرة على الأرض التي ينبع
شعبها من هامان وقارون.
ونبتة الشر هذه هي القبائل التركية الغزنوية والقفشكية،
التي ترعرعت على ضفاف نهر جيحون.
هذا هو هجوم الله المباغت الليلي عليهم؛
وهجوم الله المباغت ليلاً مناسب حقاً».

(*الديوان، ٦٥: ١٥ - ٢٠*).

ويذهب حدس ناصر، في أمكنة أخرى، خارج خراسان إلى مجمل العالم الإيراني نفسه:

«*الشيطان نفسه رمى بالدين خارج إيران،*
وهذا هو سبب تدمير إيران اليوم».

(*الديوان، ٤٨: ١٤*).

وبذات لهجة لومه لأبناء جلدته الخراسانيين لعدم التزامهم بفرائض الدين بشكل صحيح واستنزالهم ذلك العقاب الإلهي على أنفسهم، يستثير ناصر بشكل متكرر أيضاً مشاهد من «الشاهنامه»، الملحمة الإيرانية الوطنية والميثولوجيا الشعبية لتذكيرهم بالغزو الأسبق لإيران من قبل العرب:

«لقد سمعتم كيف أن رستم كان، حتى بالرغم من قوته
المدعمّة بالفيلة، عبداً لقابوس.
اسعوا إلى الشرف من خلال الدين، لأن الرجل الحكيم
يكسب احترام الناس من خلال الدين.
ومن خلال الدين حقق مجده حتى يوم القيامة،
ذلك الذي ساد به العرب على إيران».

(الديوان، ٣٠: ٢٩ - ٣١).

وبالجملة، يعتبر ناصر خسرو غزو خراسان على أيدي أولئك السلاجقة الجاهلين القادمين من مرتفعات آسية الوسطى رمزاً واضحاً على كيفية إمكان قلب العالم رأساً على عقب، بحيث ينهض عبيده إلى مرتبة الحكام، وينحط العلم إلى مرتبة الجهل،

«فقد تحولت خراسان إلى أرض للشيطان،
ورشقات البَرَدْ تسقط من غيوم الجهل».

(الديوان، ١٩٧: ٢٨).

معارضة الشعراء المزيفين:

ينظر ناصر بازدراء على نحو خاص إلى الشعراء الذين يضعون

أنفسهم في مواقع قديمة عن طريق نظم المدائح للأقوياء، مدائح تنضح بالتملق والمديح المغرق في المبالغة. ولا يستطيع كبح امتعاضه واشمئزازه من رغبتهم واستعدادهم لبيع فنهم وأنفسهم لهؤلاء القادة الدنيويين، وبالتالي الانتقاليين. والحكيم الحقيقي، يكتب ناصر، (مستخدماً ذات المصطلح الذي غالباً ما يُطْلَق عليه هو نفسه)، لا يتصرف بهذه الطريقة:

«الحكيم هو الذي لا يشغل نفسه بالملوك، وليس
مثل أولئك الحمقى الذين يتلون أشعارهم
للملوك طمعاً في الأعطيات».

(الديوان، ١٩: ٢٠).

وفي قصيدة أخرى، يُقدْم فعلياً على دفع الشعراء وتحريكهم بشكل مباشر:

«أنتمْ يا بائعي الشعر الخراسانيين، اصغوا إلى كلماتي
العميقة هذه، إذا ما أردتم أن تكونوا شعراء حقاً».

(الديوان، ٢١٣: ١٤).

ونسجاً على منوال تجربته الخاصة في البلاطات الغزنوية والسلجوقية، فإن ناصر يبتعد بنفسه عن السلوك الذي يتبعه شعراء البلاط أولئك. ويسخر في المختارات التالية من مادحي الفاتح الغزنوي، محمود، على نحو خاص، فهو سليل عبيد أتراك اجتاحت جيوشهم شرقي إيران وأفغانستان وأجزاء من الهند في السنوات المبكرة من القرن الخامس/الحادي عشر، وذبحوا أعداداً هائلة من الناس على طول الطريق، بمن في ذلك جماعات إسماعيلية عديدة، وذلك من أجل أن تعيش إمبراطوريته السلجوقية المتداعية عدة عقود أخرى:

«كيف خدعتكم إمبراطورية الأتراك؟
تذكروا قوة محمود الزابلستاني وعظمته.
أين هي الآن، ذلك الرعب الذي قام به بيديه
وتسبب بفقدان الفرغانيين لجزجان؛
عندما دمّر الهند تحت حوافر خيول الأتراك،
وتمّ سحق خولتان تحت أقدام فيلته.
لم يسجل العالم شخصاً مثيلاً له؛ حتى سهامه
كانت قادرة على اختراق سندان.
عندما استولى على سيستان من الخلفيين وعلى الري من الرازيين،
رفع يد سلطانه عالياً بحيث تجاوزت ذروة زحل.
وراح عبر العالم مبهوراً ومخدوعاً، وكثيرون
خدعتهم الدنيا مثله حقاً.
لقد وقفتم أمامه أيها المخدوعون تصرخون
عاش السلطان! ألف سنة أخرى!
وبقوة مجد سلطانه تحول كل من تجرأ على الاقتراب منه،
حتى القوي منهم، إلى شمع بين فكيه.
بالأمس، كانت زابلستان قبلة الأحرار،
كما الكعبة اليوم بالنسبة للمؤمنين.
لكن أين هي الآن تلك القوة والمجد والروعة
التي شهدت مجموعة نجوم برج السرطان انتشارها تحتها؟
مخالبة سقطت، وأسنانه نخرت، عندما يرى الموت
مخالبه وأسنانه عليه».

(الديوان، ٥٢ ٩ - ١٩).

إلى جانب حزنه ومرارة منفاه، وازدرائه لعلماء الدين والشعراء المنافقين، وأسفه على سيطرة حكم البرابرة لخراسان المثقفة، نجد ناصر خسرو يتبرم أيضاً من آثار الشيخوخة. إن تجاوز العمر وتدهور حالته الجسمانية هما برهان مُرٌّ له على الطبيعة المتقلبة التي لا يعتمد عليها بالنسبة للوجود المادي. وهو يفتتح الكثير من قصائده يندب مرور الوقت الذي لا يهدأ. وفي الأبيات التالية، ينطلق متشكياً من المقابلة بين شخصه السابق شاباً قوياً وحالته الراهنة جسداً هرماً محنياً:

«قوة الشباب تلك، والوجه السماوي ذاك -
أيا جسدي المجنون، لماذا خطر لك تركهما وراءك؟
عندما كان جسمك جميلاً كانت أعمالك قبيحة تماماً،
والآن أنت قبيح، فيجب أن تجمّل أفعالك.
الزمن جعل جذعك ضعيفاً: أمس كنت
طاووساً، واليوم أصبحت شيهماً».

(الديوان، ١٧٤: ١ - ٣).

وحتى العالم المادي لا يمكن الوثوق به. ويصور ناصر الدنيا، في واحدة من الصور المألوفة في زمنه، كامرأة جميلة لكنها مخادعة تقوم بإغواء الشبان بسحرها وجمالها ثم تهزأ منهم لافتتانهم بها:

«سنوات وشهور وأيام وليالٍ كثيرة جداً مرت علي،
وفعلت الكثير من العجائب الغريبة مثل ساحر.
أيام وليال كثيرة جداً مرت علي بحيث صار شعري
يلمع كالنهار الآن ووجهي كالليل.

الدنيا امرأة جميلة تخدع الحمقى بشكل متكرر يا ولدي،
فهي تجعل نفسها فاتنة وكأنها تأخذ بيد الأعزب.
أنت تضحك عليها وتقهقه مسروراً، ومع ذلك فأنت
لا تراها في الخفاء تضحك عليك سراً ليل نهار».

(الديوان، ٤٤: ١ - ٤).

وفي مناسبات أخرى، يصور الشاعر الدنيا أمّاً كساحرة عجوز تولد من جديد في كل مرة تضع مولوداً. وفي حين تحافظ على نفسها شابة جميلة أبداً، نرى أولادها يكبرون ويضعفون:

«هذا الكون القديم، يأخذ النضارة من جميع الأبناء الجدد؛
هل سبق لك رؤية أم يشيخ أبناؤها بينما تزداد
أمهم العجوز شباباً طول الوقت؟
في العادة كل من يصبح شاباً، تصبح أمه عجوزاً،
لكن العكس هو ما يحصل هنا، بطريق المنطق المعكوس.
كيف تنخدع بهذه المرأة الزاهية ذات اللباس المزيف،
عندما تعلم بالأفعال المرعبة التي تقوم بها
هذه الحيزبون الشمطاء النتنة؟»

(الديوان، ١٦٤: ١ - ٤).

وبتطبيقه لنفس تشبيه الدنيا بالأم، يُحذر ناصر من الانغماس كثيراً في شؤونها:

«الدنيا أم عجوز نتنة. فلا تنخدع بها إذا كانت
مرتبتك تؤهلك لاستقبال حورية في الجنة.
لا تتزوج بأمك، لأن أمك محرّمة عليك،

إذا كنت واحداً من أهل الإيمان».

(الديوان، ٨: ٥ - ٦).

إلى جانب هذه الشخصية المرعبة لأم تبقى شابة حتى وإن كان أولادها يكبرون ويموتون، هناك صورة أيقونة لعالم مخادع هو عالم السحر والفتنة، ويستغل ناصر، على أكمل وجه، صورة شخص يقدم المتعة مقابل ثمن لكنه لا يعنى بأمر النفس. وبالمشابهة، فإن متع الدنيا هي حيلة مخادعة تبقي المؤمنين بعيداً عن صراط العناية بنفوسهم. السموات تدور من غير اكتراث لأمر الناس الذين يصبحون أكثر مع كل دورة لها.

ويقدم ناصر تحذيراً شديداً لمقاومة مغريات هذه الدنيا:

«أيتها الفلك الجائرة، يا أُخت أهريمن[١٧]، لماذا لا تقرّين

بما وقع بيني وبينك؟

لقد جعلتني أصفر وناعماً كحبة مشمش،

وقصدك واضح، هو أن تفترسيني.

وقد أصاب هذا الشحوب والبلى قميص النفس،

لأن البدن هو غطاء النفس والعقل.

وقد استدنت هذا القميص القديم البالي،

حتى يحين الوقت الذي أرمي به أمامك.

لماذا أخاف معركة مع شخص مثلك يا أهريمن،

عندما يكون سيفي هو الإخلاص ودرعي هو العقل؟

وبما أنني توقفت عن الطمع بمجدك وبركاتك،

فيجب أن تتوقفي عن الطمع بطاعتي وعبادتي.

الدنيا هي ساحرة فاتنة؛ وأنا لا أشتري شعوذاتها.
كل من تخدعه امرأة هو امرأة.
أنت لم تسمع أبداً بالمكر الذي قامت به المرأة ضد بِزْهان؟[١٨]
فكما بقي بزهان أسيراً في بئر مظلمة، كذلك سيصيبك
الأمر نفسه، يا ولدي، إذا ما بقيت منقطعاً لهذا العالم.
أيها الحمقى السائرون على طريق بزهان، كيف يمكنكم القول
إنه لن يصيبكم الشيء نفسه؟
إذا ما استثمرتم هذا الحديث مع هذه المرأة الشريرة الماكرة،
فإن قيمتكم لن تساوي قيمة حبة قمح واحدة.
فلا تشتر حديثها ولا تدع حياتك تنزلق في الهاوية،
لأن المجنون فقط هو من يقايض الفأس بإبرة.
اقطع شهوة نفسك، وإلا ستدفع ثمن الزواج
بالتخلي عن كنوز قارون أو جيش قاران[١٩].
لقد شبعت أنا نفسي من هذه المرأة، طالما أنّ
ستين شتاء وربيع أو أكثر قد قضيتها معها.
طبيعتها هي كالتالي، يا رجل، إنها لا تبيع الحكيم
سوى المكر والخداع والكذب.
قذر هذا العالم وغبي وبائس، ولعين، وكل ما هو مبني
يقوم على لا شيء سوى القذارة والقمامة».

(الديوان، ١٧: ١ - ١٦).

الهوامش

١ - صورة البئر عند ناصر خسرو إشارة إلى سجن مظلم معزول . ويستعمل ناصر خسرو القصة القرآنية ليوسف مرمياً في بئر (القرآن ، ١٢ : ١ - ٢٠) لتمثل الجمال والحقيقة مرميتان في بئر .

٢ - محمد النسفي وأبو يعقوب السجستاني هما من دعاة الإسماعيلية البارزين الذين أُعدموا من قبل أعدائهم .

٣ - تعني حرفياً ، «صب الماء على رأسي» ، وهو مصطلح يجد صدى جميلاً له من الصور الواردة في الأبيات السابقة .

٤ - تعني كلمة «شرق» هنا خصوم ناصر خسرو في خراسان ، و«غرب» إشارة إلى الإمام - الخليفة الفاطمي في القاهرة .

٥ - يروي القرآن (٢٠ : ٨٥ - ٩٧) كيف أن السامري صنع تمثالاً لعجل من ذهب بينما كان موسى في الجبل لمدة أربعين يوماً وليلة . وبعد عودة موسى قام بنفي السامري وتحطيم التمثال .

٦ - يسمي ناصر خسرو هنا مادتين محرمتين على المسلم .

٧ - رضا قلي خان هدايت ، مجمع الفصحاء ، م١ ، ص٦٠٧ .

٨ - تاريخ نيسابور ، تحقيق سيد علي مؤيد ثابتي (طهران ، ١٩٦٦) ، ص٢٥٢ - ٢٥٣ .

٩ - هذه العبارة هي إعادة صياغة لاقتباس من تاريخ نيسابور ، ص٢٥٢ ، يستعير من عمل أسبق ، سياق التواريخ ، ومن التذكرة لدولت شاه ، ص١٥ .

١٠ - حبيب السير ، ص٤٥٦ - ٤٥٧ .

١١ - اشتهر سليمان بقدرته على التحدث مع الحيوانات والمخلوقات الأخرى .

١٢ - كتب الشاعر الفارسي ، حافظ ، غزلية مشهورة حول ذات الموضوع مستخدماً ذات الوزن والقافية التي لناصر خسرو .

١٣ - كانت الزرادشتية ديناً لإيران لأكثر من ألف عام عندما فتح العرب إيران وأدخلوا دين الإسلام الجديد سنة ١٦هـ/٦٣٧م .

١٤ - ناقش ناصر خسرو موضوع الناس باعتبارهم «عبيد» الله في كتابه ، كشايش ورهايش ، السؤال ٢٤ .

١٥ - إشارة إلى الآية القرآنية ١٠٧ : ٤ - ٥ .

١٦ - انظر ، إلى جانب الأبيات السابقة الواردة هنا ، الديوان ، قصيدة رقم ٢٧ .

١٧ - أهريمن ، هو إله الشر في الزرادشتية .

١٨ - بيژن هو بطل إيراني اشتهر بحبه لمنيژه ، ابنة الملك العدو ، أفراسياب . وعندما اكتشف هذا الملك أن ابنته أحضرت بيژن إلى القصر خلسة ، رمى بيژن في بئر وسد فوهته بحجر ضخم . لكن الابنة تمكنت من تسريب الطعام إلى بيژن من خلال شق في الفتحة . ثم تمّ إنقاذ بيژن على يد عمه رستم وتزوج بمحبوبته .

١٩ - يتلاعب ناصر هنا بتشابه الأسماء ، قارون (انظر الفصل الثالث ، حاشية ٤) وقاران ، البطل الإيراني من زمن رستم .

الفصل الثاني عشر

استعادة المجد

«قال، لا تحزنْ، فالجوهرة قد عُثِرَ عليها في منجمك».

(الديوان، ٢٤٢: ٧٥).

على الرغم من روح التشاؤم المُثْبِطَة، التي كثيراً ما تلوّن ديوان ناصر خسرو، فإن نظمه وقافيته لا يحملان، في نهاية المطاف، أي حالة وجودية مغمومة أو حزينة، وإن سروره بيقينه الروحاني يبدد الكآبة التي رأيناه يعبّر عنها. ونستطيع مراقبة كيف ينتقل في أشعاره من مزاج إلى آخر رافعاً نفسه بهذا الشكل، من الحزن والأسى، ومنتقلاً من ملاحظة الطبيعة، على سبيل المثال، إلى التأمّل في مضي الوقت، أو إلى الغضب لأنه أُسيء فهمه، أو الأسف على الفرص الضائعة. لكن لا تلبث أن تأتي لحظة في كل قصيدة يتوقف فيها عن الشكوى ويرد على نفسه. في هذه النقطة، يُبدل النغمة فينتقل في بعض القصائد من الأسى إلى الغضب أو من الأسى، كما في لحظات أخرى، إلى الهدوء الواثق. وفي جميع الأحوال، يبقى واثقاً بشكل مطلق من نفسه بغض النظر عن حالته الذهنية، وواثقاً من دينه وملتزماً بأفعاله. إنه لا يشك في نفسه. وأية

أسئلة يطرحها في قصائدة هي أسئلة تقريرية محضة. وتبقى عينه محدقة بثبات على هدفه النهائي. إنه واثق من أن العالم يدور وفقاً لغاية إلهية، وكما أن دولاب السماء الضخم المليء بالكواكب والنجوم يجب أن يسير وفقاً لقواعد بعينها، فكذلك هو الحال مع البشر.

«في السماء لا مفرّ من الكسوف الأسود،
ليس للشمس الساطعة ولا للقمر البرّاق».

(الديوان، ٥٢: ٢٥).

وبما أن السموات نفسها تدور بالأمر الإلهي، وحتى الشمس العظيمة في خدمة ما يأمر به الله، فلا يمكن العثور على الراحة إلا من خلال تَبيُّن المخطط الأعظم واتباعه. ويمكن العثور على جزء من هذا المخطط في تركيبة العالم نفسه، وكذلك في تركيبة الإنسان الفرد. لكن الغرض الكامن خلف هذه التراكيب موجود داخل هذا المخطط. ويستمد ناصر الأمل من يقينه بأنه قد عاين هذه التراكيب وفهم أغراضها الكامنة وراءها، وعاش حياته وفقاً لهذه الأغراض بالقدر الذي أتيح له. وبفهمه لهذه الأغراض والتراكيب، يكتسب ناصر خسرو إيمانه بالله وبالنبي محمد وذريته، الأئمة الإسماعيليين، وبهذا الإيمان يجد طريقة للعيش بحكمة في الدنيا.

نظام الأشياء

التركيب الأول الذي يجب فهمه حول العالم هو ثنائية «الظاهر» و«الباطن»، أي أن هناك عالماً ظاهراً نراه ونشعر به، وآخر مستور يمكننا فهمه بعقولنا وقلوبنا فقط. وبتناولنا لما هو قريب منا بداية، نستطيع

رؤية أجسامنا والإحساس بها مادياً، كما نستطيع، في الوقت نفسه، تكوين وعي باطني لأنفسنا وتفكيرنا، لكننا لا نستطيع استعمال حواسنا الفيزيولوجية في لمس أفكارنا أو رؤية مشاعرنا. انطلاقاً من مستوى العالم الأصغر هذا، فإن الثنائية تنطبق على العالم الأكبر أيضاً؛ أي أن هناك عالماً روحانياً يقع خلف العالم الطبيعي المادي. وكما أن أجسامنا الطبيعية تقيم في عالم المادة الظاهر هذا، فإن الجزء غير المادي من تركيبتنا - سواء أسميناه نفساً أو عقلاً أو قلباً - يقيم، كما يبيّن ناصر، في عالم الباطن الروحاني، والذي إليه يتوق للعودة في الحقيقة من أجل استعادة موطنه الصحيح. وهكذا، فالرحلة النهائية هي رحلة النفس التي تبدأ في هذا العالم هنا والآن. ولا يشكل هذا الأمر، بالنسبة لناصر خسرو، مجرد فلسفة بل إقراراً إيمانياً شخصياً:

«مع أنني أسكن الأرض ليل نهار،
فإن رحلتي تتكشّف وتنتهي في الفلك السابع.
يوماً ما، سأطير من هذه القبة الشامخة،
فاعتبرني طائراً سبق له أن انطلق من طيرانه».

(الديوان، ٦: ١٤، ٣٢).

وهذه هي عقيدة إيمانية ينصح الآخرين باعتناقها أيضاً:

«مسكنك الحقيقي هو العالم الخالد المشع،
وليس لك العالم الدوني.
أشعلْ قنديل العقل من قلبك
واذهبْ سريعاً إلى العالم المشع بقلب مشع».

(الديوان، ٤٨: ١٤ - ١٥).

ومع أن العالم الروحاني هو عالم متقدم على غيره ومتفوّق عليه، إلا أنه لا يشكل سوى نصف الكل. «فالباطن» يتعايش مع «الظاهر»، فلا نستطيع التخلص من أيّ منهما. وطبقاً لذلك، لا نجد ناصراً يناصر انسحاباً رهبانياً من العالم نفسه. صحيح أنه يقول، عندما يكون حزيناً أو منزعجاً، إنه من الأفضل البقاء وحيداً بدلاً من البقاء مع المجانين، إلا أنه ليست لديه رغبة في العيش حياة منغلقة أو البقاء في حالة تأمّل دائم. ومع أنه يحذر بإصرار من الانخداع بمغريات الدنيا، ومن السير وراء المتعة الشهوانية لمجرد المتعة، إلا أنه يدعو أيضاً إلى انغماس فعّال في هذا العالم لأن فيه دلالات على العالم الآخر إضافة إلى أدوات تجعل الرحلة ممكنة. وهكذا، من الواجب استخدام المادي في خدمة الروحاني. ويمكن العثور على الدلالات لقيادة هذا البحث وهذه الرحلة في هذا العالم المادي الطبيعي:

«لماذا لا تظن أن الله العليم قد وفّر للنفس المحضة كل ما
تحتاجه في هذا السفط الأرضي، وذلك عندما نفخ فيها الحياة؟
إلى متى تستمر هذه العجلة الصعبة الطويلة والمجوجة الزرقاء
في مطاردتها لهذه الكرة السوداء الصغيرة؟
إن سرّ الله هو خلف هذا الحجاب الأزرق، يا ولدي.
من يستطيع إزاحة حجاب سرّ الله جانباً؟
فإذا سألت "لماذا لم يخفِ الله أسراره عنا"؟
فليس لي سوى القول "إن ذلك مناسب بأمره"».

(الديوان، ٢٥: ٣٠ - ٣٣).

تركيب آخر يجب فهمه في هذا العالم المنظم هو قابلية التغيير وحتميته. ففي حين لا يرغب أحد في زوال النعمة، إلا أن من المطمئن معرفة أنه حتى أسوأ الشرور سوف يزول أيضاً. هذا هو الدرس الذي يجده المرأ بالضبط في قصيدة ناصر التي يندب فيها ضياع خراسان للأتراك، بعد أن بيّن أن محموداً الغزنوي العظيم - الذي «سحق الهند تحت حوافر خيل الترك» والذي له دعا زملاؤه من الشعراء بحياة تدوم ألف سنة أخرى - قد قضى، وجرفته بعيداً موجة جديدة من الفاتحين البداة. وبعد إعلانه الذي يرتفع عالياً، «مخالبه سقطت وأسنانه نخرت عندما سنّ الموت أسنانه ومخالبه»، يهدأ الشاعر ويكتفي بملاحظة أن الأشياء تتغيّر بشكل طبيعي:

«كثيراً ما حولت السموات الدموع إلى بسمات،
وبالسهولة نفسها، حولت البسمات إلى دموع.
كيف لك أن تأمل العثور على الاستمرارية
هنا في ظل الفلك الدائر،
عندما لا يثبت الفلك أبداً في حالة واحدة وحيدة؟
ابتعد عنها، لأنها كخيّال أحمق يعدو،
ولا أحد أبداً يعانق خيّالاً أحمق يعدو.
احترس عندما يتحول شيء صعب إلى سهل،
لأن السماء سرعان ما تجعل الشيء السهل صعباً.
وعندما تغضب كشوف غيب الله، فإنها ترمي كما تأخذ تماماً:
القيصر من قصره، والخان من منزله وبيته».

(الديوان، ٥٢: ٢٠ - ٢٤).

وهكذا، بما أن التغيير هو نظام طبيعي للأشياء، فيجب علينا أن نجد العزاء في مرور الوقت، حتى ولو كانت السنوات تنقضي وأجسامنا تكبر وتهرم باتجاه الموت. ونحن، على الأرض، يمكن أن نثق بهذا التطور التقدمي المنتظم للفصول كما رسمه الإله. ولذلك، عندما تكون الحياة في أسوأ مراحلها، يمكننا أن نجد الأمل، لأن الربيع سيعقب حتماً حتى أعمق شتاء لليأس.

التماس الجوهرة في الداخل

ينظر ناصر خسرو إلى العالم واثقاً بالنظام الموروث الموجود في محتوياته وعملياته إضافة إلى نظرته داخل ذاته وإلى الإنسانية جمعاء بتفاؤل وثقة بأن الجوهر الباطني هو جوهر جيد في نهاية الأمر. وهو يرى أن ما يهم في الحقيقة، بل وما يُعتَدُّ به حقيقة، هو الجانب الروحاني من البشر، وليس موقعهم الدنيوي في الحياة ولا مركزهم، إذا ما تذكرنا موقفه الحرج. فالمرء يمكن أن يكون ملكاً أو منبوذاً، لكن ما يُعتَدُّ به هو ما تتمتّع به نفسه من صفة الخير، وتعبيرها المبدع لذلك في صورة أعمال دنيوية. ويؤكد ناصر بشكل متكرر الباطن الخيّر لشخص وقع أسيراً لمحيط رهيب، مُشبّهاً هذا الشخص بجوهرة في منجم موحل أو درة في محارة بشعة:

«العالم محيط عميق، ماؤه هو الزمن،
جسدك هو كالمحارة، ونفسك هي الدرة.
فإذا رغبت بالحصول على قيمة الدرة،
فارفع درة نفسك بالعلم».

(الديوان، ١٤٥: ٤٧ - ٤٨).

ويرى نفسه مثلاً أعلى للجوهرة المسجونة، ولذلك، فهو يحوّل منفاه في يومغان إلى وسام للشرف:

«وتسألني، إذا ما كنت فطناً ومن نسب رفيع لهذه الدرجة،
فلماذا تجلس هنا في يومغان وحيداً منحطاً؟
إني هنا في يومغان تحت رعاية الله.
دقق النظر ولا تعتبرني سجيناً،
إذ لا أحد يقول إن الفضة أو الماس أو الياقوت
هي سجينة في الصخور أو منحطة.
وحتى إذا ما كانت يومغان نفسها وضيعة لا قيمة لها،
فأنا أُقدَّرُ هنا عالياً وأُكَرَّم.
ومع أن الأفعى وضيعة وممقوتة،
إلا أن حجر الحية الموجود في رأسها هو حجر ثمين ومحبوب.
فلا أحد ينتقص من قيمة الدرة الكاملة
لأنها جاءت من محارة لا قيمة لها».

(الديوان، ٩: ٤ - ٩).

بإمكان ناصر الاعتراف بأنه أصبح في حالة غير مرغوبة - مستنقع مائي معزول ليس فيه سوى القليل من المحفزات الفكرية داخل عالم أوسع يحكمه في تلك الفترة من كان يُنظر إليهم على أنهم برابرة - ويضع اللوم في ذلك كله على ظروف خارجية لا علاقة له بها. ويستخدم هذه الحقيقة الخارجية القاسية ليُبَيِّن ما هو مستور ومدى اختلاف ذلك عما هو خارجي. فالجواهر موجودة داخل الحجارة والأوساخ بحيث إنها تحتاج لجهد كبير للعثور عليها واستخراجها، لكن الجوهرة لا تصبح

وضيعة بسبب محيطها الوضيع. والحقيقة أنه يلاحظ في الأبيات التي تعقب المختارات أعلاه مباشرة أنه من الممكن لنا الاستمتاع بالورود من جهة جمالها الخاص ورائحتها ونتجاهل كلية حقيقة كونها تنبت في الطين وروث الحيوانات. ولذلك، عندما نحكم على قيمة شيء ما، يجب ألاّ نخلط بأي شكل من الأشكال الجوهر الباطني مع الشروط الخارجية.

إلى جانب استخدام دافع الجوهرة للإشارة إلى حالته البائسة في كل مكان معادٍ، يستخدم ناصر ذات الدافع أيضاً ليُشير إلى موقع النفس في البدن. فهو يرى أن البدن الطبيعي هو حاوية معقدة للنفس. ففي حين يوفر الوسائط لتحصيل العلم، فإنه يوفر وسائط أيضاً للتمتع بالملذات الطبيعية، التي يشكل الإفراط فيها عائقاً في الطريق إلى العالم. ويرى ناصر أن البدن هو مجرد محارة تغلف النفس، أي شيء ما يحمي الدرة داخله ويرعاها. ومن بين الاثنين، فإن المحتوى يتفوّق على الحاوي.

يضاف إلى ذلك، أنه عندما يكون الشاعر محاطاً بحالة سيئة، فإنه لا ينصح بأن يكون المرء واعياً لحالة الخير الفريدة في داخله فحسب، بل وباستيعاب فكرة الوحدانية التي غالباً ما تصاحب الامتياز، وفهمها:

«عندما لا ينفع أن تكون مع الآخرين، فمن الأفضل أن تكون وحيداً.
إن ذلك أفضل بمئة مرة من أن تكون مع الحمقى.
ولا يعيب الشمس كونها وحيدة؛ فهي أفضل فعلاً
من الثريا، المكونة من سبعة نجوم».

(الديوان، ٢: ١٧ - ١٨).

وهكذا، في حين لا يناصر ناصر خسرو في أي مكان حياة اعتكاف أو رهبنة باعتبارها شيئاً مثالياً، أنه يقترح في هذه الأبيات تفضيله حياة

الوحدة عندما لا يكون هناك خيار آخر سوى الاختلاط بالناس الأغبياء. فكما أن وحدانية الياقوتة مؤشر على قيمتها، كذلك أيضاً فإن عظمة الشمس تكمن خصوصاً في كونها لا نظير لها. وبالفعل فإن الشمس المنفردة هي أكثر تقديراً من عدة شموس تسطع سوية في شكل مجموعة.

وبالطريقة نفسها التي تحتاج فيها الجوهرة في المنجم إلى من يجدها ويصقلها بخبرة وجهد عظيمين، والدرة تتطلّب غطّاساً، فإن أقصى وأكمل الجهد هو ما يتطلبه كل فرد منا من أجل أن يصبح أو تصبح في أقصى أشكال نبل النفس. والله يوفر لنا الأدوات، كالحواس الخمس، والعقل، وأشياء العالم والمعلمين، لكن مسؤولية كل فرد منا تتمثل في تناول هذه الأدوات واستخدامها بأفضل ما تكون مصلحتنا. وبما أن في داخل طبيعة كل نفس تقع رغبة فطرية بالامتياز والتوق للكمال، وفقاً لفلسفة ناصر خسرو، فإن الواحد منا يكون في الواقع في حالة تمرد على العالم وعلى غرض الله إذا ما بقي راضياً بمستوى أدنى من الوجود. ويرى ناصر أننا نعثر على ذرى السعادة الإنسانية في المساعي الفكرية والروحانية وبالتعزيز المتواصل لعلم المرء:

«راحة البال من عذاب الجهل تتأتّى بالعلم؛

فبالعلم وحده يتمكن ريحان السلام من الإزهار في نفس المرء».

(الديوان، ٢٥: ٢٦).

البقاء على الدين الحق

إلى جانب كون ناصر يستمد الأمل من نظام الأشياء الطبيعي ومن سعي النفس الإنسانية للامتياز، فإنه يحافظ على ديمومته عبر حزنه من

خلال اليقين بأن دينه هو دين الحق. إنه يرقد مطمئناً إلى أنه وجد، بعد بحث كثير، رسالة الله الحقيقية في التفسير الإسماعيلي للإسلام. وتأكد أنه من خلال ولايته لآل بيت النبي محمد وللأئمة الإسماعيليين، قد عثر على الطريق الصحيح إلى العلم والنجاة. وهو يؤكد هذا الالتزام بشجاعة، ولو أن ذلك انتهى بشقاء حياة المنفى وعذاباتها. بل إنه راح يرى أنه ربما حقق لنفسه حرية أكثر من أي وقت مضى في وادي يومغان النائي، بعيداً عن نفاق الملوك ورجال الدين وفسادهم الذي احتقره وازدراه.

«هل تعلمْ ما أصبحتُ عليه عندما هربتُ من الشياطين؟
لقد تعرفتُ فجأة على الملائكة.
عندما سطع نور إمام العصر في نفسي،
أصبحت شمساً ساطعة بعد أن كنت مرة ليلاً من أظلم الليالي.
الاسم الأعظم هو إمام الزمان، ومن ذلك ارتقيت إلى السماء،
كما ارتفع كوكب الزهرة من الأرض.
إذ قلت، "مِنْ محمد، أصبح علي وصياً على الناس"،
فلماذا يجعلني ذلك أستحق هذا الاتهام؟
وإذا ما قلت، "كل الثناء والمجد لآل بيت النبي"،
فلماذا تظن أن ذلك يسبب لي القسوة والاحتقار؟
إنهم يعثرون على الخطأ في مصدر فخري واعتزازي ذاته.
وفخري هو أنني أصبحت من شيعة الكساء.
طردوني من منزلي ووطني بسبب الدين،
حتى أصبحت مثل نبي الحقيقة في هجرته.
مشهور لكنه مستور، هذه حال نجم سها في السماء،

وعلى الأرض، أنا الآن سها الحقيقي.
الحمد لذلك الإله الذي بفضله أتيت إلى يومغان
ويتحكم في نفوس الشيعة وكنوزهم بحيث
عندما رحب بي أمير مؤمني العالم،
أصبحت جديراً بترحيب المؤمنين بي».

(الديوان، ٦٢: ٢٤ - ٢٦، ٣١ - ٣٧).

يكمن إيمان ناصر خسرو في يقينه بأن هناك المزيد مما يجب فهمه ويفوق ما قد أصبح ظاهراً في الأشكال الظاهرة للطبيعة والدين، وأن هذا العالم المستور قد وُهب إلى النبي محمد والإمام علي. وقد أُئتُمِنَ علي، أو حيدرة (أسد الله) على أسرار الكون ومعاني النصوص الدينية كلها[١].

«تفكَّرْ في هذه: ما الإنسان، يدعو الله إليه؟
ما الذي يريده من الإنسان حتى يُرسل إليه من وقت
لآخر نبياً بعد آخر؟
لماذا تسقط هذه الحركة اللامحدودة في هذه الجثة الضخمة للكون؟
في هذا الحجاب لا أحد يستطيع إيجاد طريقه
ما عدا الذي يطلب طريقه من هاد.
من يعرف الطريق السرية لله؟ النبي يعرف ذلك،
والنبي قد ائتمن حيدرة على هذا السر».

(الديوان، ١٤٥: ٤٩ - ٥١، ٥٨ - ٥٩).

ويعلن ناصر خسرو أيضاً أن ولايته لسليل علي الذي يقود المؤمنين الاسماعيليين، الخليفة - الإمام الفاطمي المستنصر، الذي يحكم من

القاهرة، هي بمثابة جزء من إيمانه. ويحلم الشاعر باليوم الذي سينتزع فيه المستنصر بغداد من العباسيين ويحكم كامل العالم الإسلامي(٢).

والمستنصر، بالنسبة لناصر هو

«ذلك السيد الذي سيشكره القيصر مئة مرة،
إذا ما عيّنهُ بواباً على باب الذهب في القاهرة.
له شرف، كما تسود السماء على الأرض،
ومن مجده، حتى الحصاة في حديقة قصره،
تفوق في إشعاعها ياقوتة بدخشانية.
أبناء ملوك وسادة كثر حاضرون في بلاطه،
يتحدرون من الخانات والرازيين والسامانيين،
من يستطيع أن يُمطر مثل هذا الخير على الناس
سوى واحد لا مثيل له في العالم؟
عندما تهبط على بغداد، فإن الشيطان العباسي نفسه
سوف يقدم ولده هو بالذات إليك.
بالنسبة لي، أنا عبدك المخلص، فإن حجارة يومغان نفسها
هي أثمن بكثير من أية درة عمانية كبيرة.
بما أنك وهبتني بركات العالم الخالدة،
فما جدوى التفكير بهذا العالم الزائل الذي لا طعم له؟»

(الديوان، ٢٠٨: ٤٣ - ٤٧؛ ٥٤ - ٥٦).

العمل في الدنيا

المصدر الرابع للأمل عند ناصر خسرو يكمن بحق في انغماس يديه

في العمل وفي ممارسة حياته. ففي حين يمكن النظر إلى مصادر الأمل الثلاثة التي سبق لنا معالجتها على أنها مفاهيم فكرية - النظام الإلهي الموروث في العالمين المادي والروحي، وطبيعة النفس الإنسانية الخيّرة بطبعها، والتزاماته الدينية - فإن للمصدر الرابع، وهو ما يفعله المرء فعلياً بالمواهب الممنوحة له وكيف يقوم بتنفيذ أهدافه وتحقيقها، له قاعدة تجريبية أكبر ولا يمكن الحكم عليه إلا من خلال أفعال الشخص. ففي خضم منفاه، ينظر ناصر في أنشطة حياته ويواسي نفسه بالإنجازات الهامة التي حققها:

«كوخ يومغان الحقير أصبح مشهوراً بي ومُمَجَّدا،
تماماً كما أصبحت صحراء العرب ممجدة بالامتياز الذي حققه النبي.
لا ضرر يصيب العنب ما دام أنه صافٍ وجيد وحلو،
حتى ولو كانت جميع العرائش تخرج من سماد وسخ.
ومع أنني أستتر هنا في يومغان، إلا أن علمي أصبح معروفاً،
تماماً كما تُعرف أفعال النفس النامية من خلال الجذور والفراولة.
ما هو الشيء المطمئن لقلبي ونفسي؟ الصلاة والقرآن.
ما هو أساس عقلي؟ الشعر والمواعظ.
أخي، أنا أقوم بثلاثة أشياء، كل منها هو من عمل العقل المكتسب:
أتحدث جيداً، وأمارس عملي، وأعبد الله».

(الديوان، ٤٤: ٢٨ - ٣٢).

إنه يفتخر على نحو خاص بما حققه من إنجازات كمعلم وداعية:

«ولكن بالنسبة للحكماء من أهل خراسان،
فإنهم يعترفون بي حُجة للمستنصر.

من خلال كلماتي تحولت حكمة الدين إلى ما يشبه
قطرات المطر التي تجعل الصحراء تزهر.
لا أحد أبداً رأى في كلمات هرمس مثيلاً
لما يجدونه في كلمات ناصر.
ولو كنت مستوراً هنا في يومغان،
فحتى ذلك جعلني أعظم».

(الديوان، ٢٦: ٣٧ - ٤٠).

عاش ناصر خسرو حياة منغمسة تماماً في شؤون العالم الآنية وشجونها، إذ كان تعليمه المبكر، وتدريسه ودعوته، وكتابته الشعر وارتحاله، انطلق يتحدى نفسه ويتحدى الآخرين في البحث عن الحقيقة ورفض أسلوب الحياة السهل. ونراه يجد، إلى جانب نجاحه في الدعوة، سلوى لنفسه في مقدرته كشاعر وعالم:

«الحياة كانت هكذا بالنسبة لي، إذ من خلال الشعر
غزلت معاً صفوفاً من خيوط الذهب والدر والمرجان».

(الديوان، ٥٢: ٥٤).

ويرى ناصر في كل حياة إنسانية تقدماً من حالة الجهل إلى حالة العلم، رحلة فكرية وروحية لا يمكن لها أن تنحرف أبداً بالمتعة أو اليأس الأرضيين. ولا يرى أن زاد الرحلة قد وفره الله لنا وينتظر منا جمعه فحسب، بل وأن كل فرد يملك نواة باطنية من الامتياز هي النفس التي تدفع بكل فرد منا نحو الأمام لطلب قوامها ونموها. حتى الأطفال الرضع يظهرون هذا الدافع وإلا لماتوا:

«مع أن الله يصنع الأم والثدي والحليب، إلا أنه
على الطفل، مع ذلك، أن يرضع الحليب بنفسه».

(الديوان، ٢٥ - ٢٢).

وما إن أصبح في يومغان، حتى أمضى ناصر الليل قائماً حتى الصباح. ويصف في قصيدة، يتذكر فيها الأفكار التي انتابته مع مرور الساعات، يصف الليل والنهار كولدين لآدم، أحدهما النور والآخر الظلمة. إنه يستمتع برؤية القبة السماوية المليئة بالنجوم، آلاف الدرر المنثورة عبر تجعدات سوداء مع عروق من الأحمر والذهبي البراقة بحيث «لم يسبق لأحد رؤية عروس بهذا الجمال أبداً». وتقوده عظمة المساء وهوله، وجمال نور الفجر وبهاؤه إلى التفكير بالله وباللغات الكثيرة التي يستعملها في تواصله. لكن ما يحتاجه المرء هو، كما يلاحظ الشاعر، أن تكون «أذن قلبه» مشرعة تماماً لسماع الخطاب الباطني الذي نتواصل به من غير صوت طبيعي. وسندع هذا الشاعر المتميز ورجل الأدب يتكلم عن نفسه وأن تكون له آخر الكلمات.

«الليلة الماضية، من المساء وحتى بزوغ الفجر،
بقي كأس التأمّل ساكناً في يدي.
من الشرق، وصل جيش ملك النور الذهبي،
عندما غاب الملك من الغرب في عتمة الليل.
هما مثل ولدي نوح الاثنين، يا للعجب!
النهار مثل سام والليل المظلم مثل حام.
رمى الليل بآلاف الدرر عبر تجاعيد شعرها،
الذهبية والقرمزية، بعضها مزين وبعضها الآخر لا.

لم ير أحد في الدنيا كلها عروساً كهذه من قبل –
بضفائر منيرة وطلعة داكنة.
لم يكن أحد مستيقظاً في تلك الساعة سوى الأشرار؛
الويل لي، إذ لم ير أحد غيري هذا المنظر الرائع.
وجوه جميع أنوار العالم هذه كانت
تنظر إلي وكأنها ألف عين ساهرة.
كأن كل واحد منها نبي أرسله إلينا الله،
وأنوار كل واحد منها هي كالنبوءات.
هذه هي لغات الله يا ولدي،
وجميع المخلوقات هي مثل كلمات هذه اللغات.
لا أحد يسمع أحاديثهم سوى واحد،
عقله يفتح أذن القلب بشكل كامل.
كيف تسمع كلاماً من غير صوت، عندما لا ترى أبداً
من يمشي من غير قدمين أو ساقين؟
حتى إذا لم يقرّ الخاطئ بلسانه، "أنا مذنب"
فإن أفعاله تقوم بذلك دائماً.
زيد المجنون ينم عن "الخمر"
ومن يُجلسه اللوطي ينبئ عن "غلام".
كلمات حلوة كالتمر، لكن الأفعال كالأشواك –
هذا ليس بالدين، أيها الكريم، ولكن حجاب.
أنا الذي لم استسلم لفعل سيء أبداً،
كيف يكون لي أي شيء سوى يومغان منزلاً؟

لو كنت منشغلاً بالدين لكنت موسوماً بالكفر،
واحداً ضاع في الخطيئة على الطريق.
خذ بيدي يارب العالمين؛
وأنقذني من هذا المكان البائس والبئر الأشد ظلمة.
حَكَمٌ عادل أنت بين جميع مخلوقاتك،
لست بحاجة "لأين"؟ ولا "لأي"؟
أمسك بأولئك الذين يحقرونني، وطوّح بهم
يوم القيامة في جهنم، واجعل لجاماً على رؤوسهم.
بقيت قاعداً، أتعجب مما رأيت، من غسق
المساء وحتى فجر الصباح، عندما استل ضوء النهار
السيف الذهبي البرّاق من غمده الفضي بحكمة
وأصبح وجه الأرض مثل أفكار الحكيم، بينما نهض
أولئك الذين يشبهون فخ القار وفرّوا من هذا العالم.
قلت: "هكذا سيكون الأمر في اليوم الذي يستلُّ
فيه الفاطميون سيف الحقيقة من قرابه".
وسيجدد ذلك الإمام، ابن الإمام، ابن الإمام دين أجداده.
وأبو تميم[٣] هو ثمرة لذلك الفرع من العدالة الإلهية،
فهو كامل في هدوئه وعلمه وسلطته وعدالته.
وليس هناك من طريقة للصعود إلى سطح النور هذا،
سوى عبر سلم علمه.
فالعقل لا يقبل مجرد الكلام، ما عدا ذلك المتلازم
مع شروحاته، تماماً كما أن النيء لا يؤكل إلا بعد النار.

وهو في تعليمه للدين الصحيح، ينقل إلى الناس
رسالة أبيه وأجداده.
نفسه هي الجوهر الصافي للألوهية؛
وأنا ارتقيت بنفسي من هذا العالم إلى ذلك الجوهر.
ارفع رأسك من فخ هذه القبة وانظر إلى
الغزل المستديم للسموات.
انظر كيف فغر الزمن فمه كتمساح ليفترسنا جميعاً،
وكيف وقع هذا الجيش اللامتناهي على نفسه، تماماً
ككلاب وقعت على عظام.
إنهم لا يرون، ولا هم يستفسرون. فهم كالوحوش
لا تسعى عين قلوبهم إلا خلف الثياب والطعام.
الجهل والإهمال هما السائدان والمتفشيان الآن،
بينما الحرية والعلم هما الممنوعان.
رأساً على عقب، هي حال هذا العالم المفتري الآن،
فالرجال الأحرار انقلبوا إلى عبيد سعداء.
إذا ما سرك اتباع طريقة هؤلاء،
فاجعل وجهك إذاً كالمرمر الأبيض بلا حياء.
ضع التواضع والفكر جانباً قرب باب الحماقة،
وتبختر بنفسك على طول الطريق بصفاقة وعجرفة.
عندما خلعت العار عن جسدك يا ولدي،
ربحت الحرير والخيول وسروجها كلها.
متى ستخضع السماء لأمرك، ما دمت

جعلت من نفسك عبداً مستديماً لها ؟
وإذا لم تُلْقِ السماء عليك بالتحية أبداً ، فهل تظن
أنها ستكلف نفسها منحك "سلاماً" كترحيب؟
لكن إذا ما قطعت نفسك ، مثلي ، عن التشوق إليها ،
فاجلس قانعاً إذن ، وتخل مثلي عن هذه الأمور القاسية.
إني أفضل المبيت مع عقل نبيل في فرن مشتعل ،
على صحبة المجانين الوضيعين في خيام ملكية.
ضع موضع التطبيق نصيحة الحجة مع الحكمة ،
بحيث تشع أيامك واسمك بالضياء المستمر» .

(الديوان ، ١٧٣) .

الهوامش

١ - شجاعة علي في المعارك أكسبته مديح النبي له وتسميته بأسد الله .

٢ - حدث هذا النصر في زمن ناصر خسرو ، ولو كان مؤقتاً . عندما تمكن البساسيري من احتلال القصر العباسي ، وبعث بإشارات الخلافة العباسية إلى القاهرة ، لكن تأخر النجدة والدعم الفاطميين أفشل الحركة وقُتل البساسيري على يد طغرل ، سلطان السلاجقة . انظر دفتري ، الإسماعيليون ، ص٢٠٥ - ٢٠٦ .

٣ - أبو تميم هو الإمام - الخليفة المستنصر بالله (حكم من ٤٢٧ - ٤٨٧/١٠٣٦ - ١٠٩٤) .

المصادر والمراجع

I. Works of Nasir Khusraw

Divan, eds Nasr Allah Taqavi et al. Tehran, 1304–1307/1925–1928; eds. M. Minuvi and M. Mohaghegh. Tehran, 1353/1974. Partial English trans., P. L. Wilson and G. R. Aavani, *Forty Poems from the Divan*. Tehran, 1977. Partial English trans., Annemarie Schimmel, *Make a Shield from Wisdom*. London, 1993.

Gushayish wa rahayish, ed. S. Nafisi. Leiden, 1950; revised ed., Tehran, 1340/1961. Italian trans., Pio Filippani-Ronconi, *Il libro dello scioglimento e della liberazione*. Naples, 1959. New ed. and English trans., F. M. Hunzai, *Knowledge and Liberation*. London, 1998.

Jami' al-hikmatayn, eds, H. Corbin and M. Mu'in. Tehran and Paris, 1953. French trans., Isabelle de Gastines, *Le Livre réunissant les deux sagesses*. Paris, 1990.

Khwan al-ikhwan, ed. Y. al-Khashshab. Cairo, 1940; ed. A. Qavim. Tehran, 1338/1959.

Safarnama, ed. M. Ghanizada. Berlin, 1341/1922; ed. S. M. Dabir Siyaqi, 5th ed., Tehran, 1356/1977. French trans., Charles Schefer, *Sefer Nameh, relation du voyage de Nassiri Khosrau*. Paris, 1881. Arabic trans., Y. al-Khashshab, *Safarnama, rahla Nasir Khusraw*, 2nd ed., Beirut, 1970. Partial English trans., Guy Le Strange, *Diary of a Journey through Syria and Palestine by Nasir-i Khusrau, in 1047 A.D.* London, 1893. English trans., W. M. Thackston, Jr., *Naser-e Khosraw's Book of Travels (Safarnama)*. Albany, N. Y., 1986.

Shish fasl, ed. and trans., W. Ivanow as *Six Chapters, or Shish fasl, also called Rawshana'i-nama*. Leiden, 1949.

Wajh-i din, eds, M. Ghanizada and M. Qazvini. Berlin, 1343/1924;

ed. G. Reza Aavani. Tehran, 1977.
Zad al-musafirin, ed. M. Badhl al-Rahman. Berlin, 1341/1923.

II. Works about Nasir Khusraw

Adib Pishavari, S. A. *Sharh-i mushkillat-i divan-i Nasir Khusraw*, ed. J. Surushyar. Isfahan, 1363/1984.

Bertel's, Andrei E. *Nasir Khusraw wa Isma'iliyan*, trans., Y. Ariyanpur from Russian into Persian. Tehran, 1346/1967.

Berthels, E. 'Nasir Khusraw,' in *The Encyclopaedia of Islam*, (1st ed.) vol. 6, pp. 869–70.

Browne, Edward G. 'Nasir-i Khusraw: Poet, Traveller, and Propagandist,' *Journal of the Royal Asiatic Society* (1905), pp. 313–52.

Corbin, Henry. 'Nasir-i Khusrau and Iranian Isma'ilism,' in *The Cambridge History of Iran*: Volume 4, *The Period from the Arab Invasion to the Saljuqs*, ed. R. N. Frye. Cambridge, 1975. pp. 520–42 and 689–90.

Fagnan, E. 'Notes sur Naçir ibn Khosrou,' *Journal Asiatique*, series 7, 13 (1879), pp. 164–8.

—— 'Le Livre de la Félicité par Nasir e Hosraw, texte persan et traduction française de Sa'adat Nameh,' *Zeitschrift der Deutschen Morganländischen Gesellschaft*, 34 (1880), pp. 643–74.

Hunsberger, Alice. 'Nasir Khusraw's Doctrine of the Soul: From the Universal Intellect to the Physical World in Isma'ili Philosophy,' Ph.D. thesis, Columbia University, New York, 1992.

—— 'Nasir Khusraw: Fatimid Intellectual,' in F. Daftary, ed., *Intellectual Traditions in Islam*. London, 2000. pp. 112–29.

Ivanow, Wladimir. *Nasir-i Khusraw and Ismailism*. Bombay, 1948.

—— *Problems in Nasir-i Khusraw's Biography*. Bombay, 1956.

al-Khashshab, Yahya. *Nasir è Hosrow: Son voyage, sa pensée religieuse, sa philosophie et sa poésie*. Cairo, 1940.

Kungiri-yi Nasir Khusraw. *Yadnama-i Nasir Khusraw*. Mashhad, 2535/1976.

Meisami, Julie Scott. 'Symbolic Structure in a Poem by Nasir-i Khusraw,' *Iran*, 31, (1993) pp. 103–17.

Meskoob, Shahrokh. 'The Origin and Meaning of *'Aql* (Reason) in the View of Nasir Khusraw,' *Iran Nameh*, 6 (1989), pp. 239–57, and 7 (1989), pp. 405–29.

Mohaghegh, Mehdi. *Tahlil-i ash'ar-i Nasir Khusraw*. Tehran, 1965.

—— 'Nasir Khusraw and His Spiritual *Nisbah*,' in M. Minuvi and I.

Afshar, eds, *Yadnama-i Irani-yi Minorsky*. Tehran, 1969. pp. 143–8.
Nanji, Azim. 'Nasir-i Khusraw,' in *EI2*, vol. 7, pp. 1006–7.
Semenov, Aleksandr A. 'A Review of Book of Travellers' Provisions (*Kitab Zadu'l-musafirin*) by Nasir Khusraw,' *Iran*, 1 (1927), pp. 224–31.
Teufel, F. 'Zu Nasir Chusrau's 'Rushnainama' und zu 'Le Livre de la Félicité,' *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 36 (1982), pp. 206–21.
Wickens, G. M. 'The 'Sa'adat-nameh' Attributed to Nasir Khusraw,' *Islamic Culture*, 2 (1955), pp. 117–32.
Ziyah-i Nur, Fazlullah. 'Andishaha-i falsafi-yi Nasir Khusraw,' *Revue de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines*. University of Isfahan, New Series, 1 (1983), pp. 262–80.

III. Other Sources and Studies

Abu'l-Ma'ali, Muhammad b. 'Ubayd Allah. *Bayan al-adyan*, ed. A. Iqbal and S. M. Dabir Siyaqi. Tehran, 1376/1997. French trans., H. Massé, in *Revue d'histoire des religions*, 94 (1926), pp. 17–75.
Abu Hatim al-Razi. *A'lam al-nubuwwa*, ed. S. al-Sawi and G. R. Aavani. Tehran, 1977. Extracts in P. Kraus, 'Raziana II,' *Orientalia*, New Series, 5 (1936), pp. 35–56 and 357–78, reprinted in P. Kraus, *Alchemie, Ketzerei, Apokryphen im frühen Islam*, ed. R. Brague. Hildesheim, 1994, pp. 256–98.
—— *Kitab al-islah*, ed. H. Minuchihr and M. Mohaghegh. Tehran, 1998.
Adhar, Lutf 'Ali Beg. *Atashkada-i adhar*. Bombay, 1277/1860, Tehran, 1957.
Arberry, Arthur J. *Classical Persian Literature*. London, 1958.
'Attar, Farid al-Din. *Lisan al-ghayb*. Tehran, 1965.
'Awfi, Muhammad. *Lubab al-albab*, ed. E. G. Browne. London and Leiden, 1903–1906.
al-Baydawi, Nasir al-Din Abu Sa'id. *Nizam al-tawarikh (A General History of Iran)*. Hyderabad and Deccan, 1930.
Bland, Nathaniel. 'Account of the Ateshkedah, A Biographical Work on the Persian Poets, by Hajji Lutf 'Ali Beg, of Ispahan,' *Journal of the Royal Asiatic Society*, 7 (1843), pp. 345–92.
Browne, Edward G. *A Literary History of Persia*. 4 vols. Cambridge, 1924.
Bulliet, Richard W. *Islam: The View from the Edge*. New York, 1994.
Canard, Marius. 'Fatimids,' in *EI2*, vol. 2, pp. 850–62.

——'The Isma'ili Oath of Allegiance (*'ahd*) and the Sessions of Wisdom (*majalis al-hikma*) in Fatimid Times,' in Daftary, ed., *Mediaeval Isma'ili History and Thought*, pp. 91–115.
—— *The Fatimids and their Traditions of Learning*. London, 1997.
Hamdani, Husain F. 'Evolution of the Organisational Structure of the Fatimi Da'wah,' *Arabian Studies*, 3 (1976), pp. 85–114.
Hidayat, Riza Quli Khan. *Majma' al-fusaha*. 2 vols. Tehran, 1878.
Ivanow, Wladimir. 'The Organization of the Fatimid Propaganda,' *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society*, New Series, 15 (1939), pp. 1–35.
—— *Ismaili Tradition Concerning the Rise of the Fatimids*. London, 1942.
—— *Brief Survey of the Evolution of Ismailism*. Leiden, 1952.
—— *Studies in Early Persian Ismailism*. 2nd edn, Bombay, 1955
—— *Ismaili Literature: A Bibliographical Survey*. Tehran, 1963.
Jami. *Nafahat al-uns*, ed. A. Tawhidpur. Tehran, 1957.
Khwandamir, Ghiyath al-Din. *Tarikh-i habib al-siyar*. Tehran, 1955.
al-Kirmani, Hamid al-Din. *Kitab al-riyad*, ed. 'Arif Tamir. Beirut, 1960.
—— *Rahat al-'aql*, ed. M. Kamil Husayn and M. Mustafa Hilmi. Cairo, 1953.
Kraus, Paul. ' "*Majalis*" de al-Mu'ayyad fid din as-Shirazi,' *Rivista degli Studi Orientali*, 14 (1933/34), pp. 93–129.
—— 'The "Controversies" of Fakhr al-Din Razi,' *Islamic Culture*, 12 (1938), pp. 131–53.
Laoust, H. *Les schismes dans l'Islam*. Paris, 1965.
Lewis, Bernard. *The Origins of Isma'ilism: A Study of the Historical Background of the Fatimid Caliphate*. Cambridge, 1940.
—— *The Assassins: A Radical Sect in Islam*. London, 1967.
Lombard, Maurice. *Les Textiles dans le monde musulman du VIIe au XIIe siècle*. Paris, 1978.
Madelung, Wilferd. 'Fatimiden und Bahrainqarmaten,' *Der Islam*, 34 (1959), pp. 34–88, English trans., 'The Fatimids and the Qarmatis of Bahrayn,' in Daftary, ed., *Mediaeval Isma'ili History and Thought*. pp. 21–73.
—— 'Das Imamat in der frühen ismailitischen Lehre,' *Der Islam*, 37 (1961), pp. 43–135.
—— 'Aspects of Isma'ili Theology: The Prophetic Chain and the God Beyond Being,' in Nasr, ed. *Isma'ili Contributions to Islamic Culture*, pp. 51–65, reprinted in W. Madelung, *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*. London, 1985, article XVII.

—— *Religious Trends in Early Islamic Iran.* Albany, N.Y., 1988.
—— 'Abu Ya'qub al-Sijistani and Metempsychosis,' in *Iranica Varia: Papers in Honor of Professor Ehsan Yarshater.* Leiden, 1990, pp. 131–43.
Majerczak, R. 'Les Isma'iliens de Choughnan,' *Revue du Monde Musulman*, 24 (1912), pp. 202–18.
Makarem, Sami N. *The Doctrine of the Isma'ilis.* Beirut, 1972.
—— 'Isma'ili and Druze Cosmology in Relation to Plotinus and Aristotle,' in M. E. Marmura, ed. *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani.* New York, 1984. pp. 81–91.
Marquet, Yves. *La Philosophie des Ihwan al-Safa.* Paris, 1973.
—— 'Quelques remarques à propos de "Kosmologie und Heilslehre der frühen Isma'iliyya" de Heinz Halm,' *Studia Islamica*, 55 (1982), pp. 115–35.
Martin, R. C. ed. *Islam and the History of Religions: Essays in Methodology.* Berkeley, C.A., 1983.
Massé, Henri. *Aspects du pèlerinage à la Mekke dans la poésie persane.* Brussels, 1936.
McGovern, W. M. *The Early Empires of Central Asia.* Chapel Hill, N.C., 1939.
Mirza, Nasseh A. 'The Isma'ilis and their Belief in Universal Divine Order,' *Glasgow University Oriental Society Transactions*, 20 (1963/64), pp. 10–22.
Nanji, Azim. 'Towards a Hermeneutic of Qur'anic and other Narratives in Isma'ili Thought,' in Richard C. Martin, ed., *Approaches to Islam in Religious Studies*, Tucson, A.Z., 1985, pp. 164–73.
Nasr, S. Hossein, ed. *Isma'ili Contributions to Islamic Culture.* Tehran, 1977.
Netton, Ian Richard. *Seek Knowledge: Thought and Travel in the House of Islam.* Richmond, UK, 1996.
al-Nishapuri, Muhammad b. Surkh. *Commentaire de la qasida ismaélienne d'Abu'l-Haitham Jorjani*, ed. H. Corbin and M. Mu'in. Tehran and Paris, 1955.
al-Nu'man b. Muhammad, al-Qadi Abu Hanifa. *Da'a'im al-Islam*, ed. Asaf. A. A. Fyzee. Cairo, 1951–1961. Partial English trans., A. A. A. Fyzee, *The Book of Faith.* Bombay, 1974.
Petrushevski, Ilya Pavlovich. *Islam dar Iran*, Persian trans., Karim Kashawarz. Tehran, 1354/1975.
Pines, Shlomo. 'La longue recension de la Théologie d'Aristote dans ses rapports avec la doctrine ismaélienne,' *Revue des Etudes*

Islamiques, 22, (1954), pp. 7–20.

Plotinus. *The Enneads*, trans., A. H. Armstrong. Cambridge, Mass., 1966–1988.

Poonawala, Ismail K. *Biobibliography of Isma'ili Literature*. Malibu, C.A., 1977.

al-Qazvini, Zakariyya b. Muhammad. *Athar al-bilad wa akhbar al-'ibad*, Beirut, 1960.

Rashid al-Din Fadl Allah. *Jami' al-tawarikh: qismat-i Isma'iliyan*, ed. M. T. Danishpazhuh and M. Mudarrisi Zanjani. Tehran, 1338/1959.

Rabinowitz, L. I. 'Notes on the Jews of Central Asia (Khorasan),' *Historia Judaica*, 8 (1948), pp. 61–6, (rejoinder by Fischel, pp. 66–8).

Rosenthal, Franz, 'On the Knowledge of Plato's Philosophy in the Islamic World,' *Islamic Culture*, 14 (1940), pp. 387–422; 15 (1941), pp. 396–398; reprinted in his *Greek Philosophy in the Arab World: A Collection of Essays*. Hampshire, UK, 1990.

Rypka, Jan. *History of Iranian Literature*, ed. Karl Jahn. Dordrecht, 1968.

Safa, Zabihullah. *Tarikh-i adabiyyat dar Iran*. 4th ed., Tehran, 1362–73/1984–1994.

Sanders, Paula. *Ritual, Politics, and the City in Fatimid Cairo*. Albany, N.Y., 1994.

Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill, N.C., 1975

al-Sijistani, Abu Ya'qub. *Kitab al-yanabi'*, trans., Paul E. Walker, in his *The Wellsprings of Wisdom: A Study of Abu Ya'qub al-Sijistani's Kitab al-Yanabi'*. Salt Lake City, Utah, 1994. pp. 37–111.

Smet, Daniel de. *La Quiétude de l'intellect: Néoplatonisme et gnose ismaélienne dans l'oeuvre de Hamid ad-Din al-Kirmani (Xe/XIe s.)*. Louvain, 1995.

Smoor, Pieter. *Kings and Bedouins in the Palace of Aleppo as Reflected in Ma'arri's Works*. Manchester, 1985.

Sourdel, Dominique. 'L'Ésotérisme isma'ilien et ses implications,' *La Civilisation de l'Islam classique*, (1968), pp. 183–8.

Stern, Samuel M. 'Heterodox Isma'ilism at the Time of al-Muizz,' *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 17 (1955), pp. 10–33, reprinted in his *Studies*, 1983, pp. 257–8.

—— 'The Early Isma'ili Missionaries in North-West Persia and in Khurasan and Transoxania,' *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 23 (1960), pp. 56–90, reprinted in his *Studies*, pp. 189–233.

—— 'Cairo as the Centre of the Isma'ili Movement,' *Colloque international sur l'histoire du Caire.* Cairo, 1972, pp. 437–50, reprinted in his *Studies,* pp. 234–56.
—— 'Ibn Hasday's Neoplatonist: A Neoplatonic Treatise and its Influence on Isaac Israeli and the Longer Version of the Theology of Aristotle,' *Oriens,* 13–14 (1961), pp. 58–120.
—— *Medieval Arabic and Hebrew Thought.* London, 1983.
—— *Studies in Early Isma'ilism.* Jerusalem and Leiden, 1983.
Storey, Charles A. *Persian Literature: A Bio-bibliographical Survey.* London, 1927– .
Tajdin, Nagib. *A Bibliography of Isma'ilism.* Delmar, N.Y., 1985.
Thackston, Wheeler M. *A Millennium of Classical Persian Poetry.* Bethesda, Maryland, 1994.
Thomas, Thelma K. *Textiles from Medieval Egypt, A.D. 300–1300.* Pittsburgh, P.A., 1990.
Walker, Paul E. *Abu Ya'qub al-Sijistani: Intellectual Missionary.* London, 1996.
—— 'An Isma'ili Answer to the Problem of Worshipping the Unknowable Neoplatonic God,' *American Journal of Arabic Studies,* 2 (1974), pp. 7–21.
—— 'The Ismaili Vocabulary of Creation,' *Studia Islamica,* 40 (1974), pp. 75–85.
—— *Early Philosophical Shiism: The Ismaili Neoplatonism of Abu Ya'qub al-Sijistani.* Cambridge, 1993.
—— *Hamid al-Din al-Kirmani: Ismaili Thought in the Age of al-Hakim.* London, 1999.
Watt, W. Montgomery. *The Formative Period of Islamic Thought.* Edinburgh, 1973.

الفهرس